

خُلَاصَةُ الْفِكْرِ الْأَفْرَنْسِيِّ

— سلسلة الفلسفة —

— ٥٦٦٥ —

عبد الرحمن بدوي

تَحْرِيفُ الْفِكْرِ الْيُونَانِيِّ

الطبعة الرابعة

١٩٧٠



مكتبة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
٥ صهايا حسن محمد وولاده
٩ شارع سليمان بالقاهرة

خريف الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون. فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة، بل اعترف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها في داخل نظام الوجود، وهي الثنائية بين الروح وبين المادة، أو بين الهولي وبين الصورة. والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت. بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية، إذ اكتمل ما بدأه سقراط، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال للتأثر التي لا تسرى فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محددة؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح، وأضيف إليها - خصوصاً عند أرسطو - تحديد دقيق لمعاني الألفاظ، ونُظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف - بالقدر الذي استطاعوا به ذلك - لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين؛ وبذا بلغت الفلسفة - بالمعنى الدقيق - أعلى درجة قدّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة. ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق: فإلى جانب فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة، بل وعلى شيء من التجربة، قد أخذ مكانه إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي.

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قدّر لها أن تبلغه، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلّها النهائي، بل ظلت هناك عبة مشاكل تركها هذه الفلسفة دون حل، أو حلّها على نحو غير مرضى. فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة، أو بين الهولي والصورة، وهي الثنائية

التي أكدها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو - على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون - أن يقضى عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهى دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة - تبعاً لهذا - بين الجواهر المتحققة في الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمي كان في الغالب مقصوراً على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أى أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل - أو القوة المدركة - وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفّقون ، أو بتعبير أدق - لأن التوفيق لا يأتي إلا بعد التمييز - كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمي ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدي إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم الذي لقيه العلم . العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاهدة في كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها فهي خطوة ثانوية تأتي بعد التجربة والمشاهدة . ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن ، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذأ ، مادام هذا في طبيعة الروح اليونانية أن يحد ما يخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدراً لهذا النقص أن يُصلح بعد أرسطو . أما المنهج العلمي ، فقد كانت تُعَوِّزه الأجهزة التي يمكن بواسطتها أن

تُعيّن الظواهر تعييناً دقيقاً . ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيقي ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال في الناحية العلمية ، أعنى أن الذين تلوا أرسطو ما كان لهم أن يزدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيان إذاً - ونعني بهما علم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أدّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالي طبيعة الوجود ، تحليلاً دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمي على أساس المشاهدة والتجربة - ، نقول إن هذين العيين إذاً كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذاً أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا في الفلسفة العلمية ، ولا فلسفة الوجود ، ولا نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، في الحضارة اليونانية ، ونعني بها مسألة الأخلاق . ويفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور الحضارة ، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تميزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي ، لأن الشعور بالشخصية - ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة - لا يكون واضحاً إلا في دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي إلا في الدور الأخير .

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤخذ بهذا أيضاً ، فبعد موقعة كيرونيا سنة ٤٣٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبررين أو الأجانب . ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين ، فحدث

عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم «الهلينية». وبهذا التزاج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشينجر باسم «التشكّل الكاذب». فقد تقابلت هنا حضارتان، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل، ولم تبقى فيها إلا حياة ضئيلة. وحيث استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها: فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية. لكن — كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى — حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى. وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية: إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأموهات تتصل بالخرافات والسحر، وما فيها من أديان — بالمعنى السحري الصوفي — فنضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية، ومن ثم أخذت في الاضمحلال حتى أتت على نهايتها. وهكذا كان الاسكندر الأكبر — بفتحته لبلاد الشرق — بحنة شديدة على الروح اليونانية، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية، فسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها في قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها، فكانت نتيجة هذا التغير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر، إلى السلوك والعمل. فلم يعد للمفكر ينشد من وراء تفكيره أن يدرك مظاهر الوجود، وأن يتبين مافيه من قوى، وأن يفسر ما تخضع له الطبيعة من قوانين، وإنما أصبح كل همه — مادام هذا كله لا يعنيه في شيء — أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك. والمقصود بالسلوك هنا، للمعنى الضيق للكلمة، أي سلوك الفرد بإزاء نفسه — إن صح هذا التعبير —، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته، ومحاولة إيجاد طبائنية سلبية بالنسبة إلى نفسه. لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الباطن؛ ولما كان قد فقد استقلاله السياسي، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه. وإنما

أصبحت مجموعة القواعد التي يصل إليها الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي .

وبذهاب الروح القومية، وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد المفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسبانه الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أى بين اليوناني والمبتدبر ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد - على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح المفكر اليوناني - بعد أن فقد كل شخصيته - ينظر إلى جميع الناس بحسبانهم إخواناً ومواطنين عالميين - إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود - أى أن اليوناني قد أصبح يعد نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالي أن يحمل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولاً ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الواضح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأيقورية وشككية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العارى عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأيقوريين والشكاك . فالأيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بالألاعنى بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان للمعرفة المجردة . ويقولون إن مقياس للمعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أى وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلأن عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فكان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة

والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقين دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن المعيار فى المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية ! وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشئ من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية - وهى انطباع الأخلاق بطابع جديد - نراها كذلك واضحة فى هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية - كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل - وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل مازجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأباتيا) عند الرواقين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً بـ "رجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشئ يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشئ الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثيرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح فى هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسى . - وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة فى التفكير الفلسفى . فقد امتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين ، وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل فى دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التى تلعب الدور الأكبر فى الدين على النحو الجديد ، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فقد ، لأن الدور الذى نحن بصدده هو دور الإلحاد لللازم دائماً للنور المدنية . فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليها هى المثل الأعلى الذى يضع فيه الإنسان كل آماله . وإنما أصبح هؤلاء - تبعاً

لنظريتهم الأخلاقية — ينظرون إلى الله بحسبانه وسيلة أو بصفة محققاً للخلاص الأخلاقي، أعني أن الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف: وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالتوسطات مجالا واسعا في تصورات هذا العصر الدينية. وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هُوة بين المتناهي واللامتناهي يظهر، وبعد أن كان اليوناني لا يميز تمييزاً كبيراً بين نفسه وبين آلهته، بل يقول بوجود اتصال وتطور مستمر متصل بين الآلهة وبين الإنسان، نجد أن فكرة اللامتناهي، بوصفها صفة الله الأولى، قد بدأت تحلُّ، صادرة عن الأفكار الشرقية، واستتبع هذا إدراكُ الهوة الموجودة بين المتناهي واللامتناهي، والتي لا يمكن عبورها بالطريق الإنساني الصرف، فكان لابد إذاً من وجود وسطاء بين المتناهي واللامتناهي. وحيثُ قد سيكون الاختلاف بين الفلاسفة، لافي وجود الوسطاء في الأصل، ولكن في طبيعة هؤلاء الوسطاء، فالذين يميلون إلى التفكير العقلي الصرف — بالمعنى السائد حينئذ — سينظرون إلى هؤلاء الوسطاء نظرة عقلية، بوصفهم عقولا تتوسط بين الواحد والمتعدد، أو بوصف أنهم صور تتوسط بين الله وبين الأشياء. أما الذين استهوتهم تهاويل الأديان الشرقية فقد نظروا إلى هؤلاء الوسطاء نظرة دينية سحرية على أنهم من الملائكة أو من الجن.

الرواقية

ظاهرة التأثير بالنزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية ، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا الصغرى أو في الجزر الشرقية من الأرخيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية ، فكأنهم قد نشأوا جميعاً في بيئة كان التأثير فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح . وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسى للحركة الفكرية في بلاد اليونان، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الإسكندرية وروما المتزايد ، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة ، وإن علموا في أثينا ، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق ، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفي مركز ثانوى بالنسبة إلى رؤساء المدرسة . فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسى من أثينا نحو الشرق .

والرواقية لما أتباع يونانيون وآخرون رومانيون ، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية ، ودور الرواقية الرومانية ، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقى ، ثم تلميذه كليانوس ، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل في درجة الفهم ، وأخيراً كريسيفوس ، الذى يعدّ المنتظم النهائي والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقى ، خصوصاً لأن المنهج الذى اتبعه وطريقة البرهنة التى كانت خاصة به ، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقى صورة نهائية على يديه . أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هى : اپكتاتوس ثم سينكاتم ماركس أورليوس . ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية ، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثانى ، لأنه لم يبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور ؛ وزينون ، مؤسس المدرسة ، على الرغم

من كل المؤلفات التي كتبها ، لم يبق لنا من آثاره شيء اللهم إلا شذرات ضئيلة ، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين) ؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلفه لنا الرواقيون الرومانيون ، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم . وهنا يلاحظ أن مآثر الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى ، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفي الصرف ، مما كانت عليه في الدور اليوناني .

ثم إننا لانستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية . كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يعتد به في هذا الباب . ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة . ولم يستطع أن يكملها مانشره هانس فون أرنيم بعنوان « شذرات الرواقيين القدماء » . ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي ، وهي أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية . وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة ، ونعني بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض . فيلاحظ أولاً أن الرواقية يمتاز مذهبها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية ، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل ، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة . فيظهر من هذه الخصائص الرئيسية أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية . وذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة بوصف أنها الأخلاق ، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل ، وفي سيرة بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة . لكن المهم في هذا كله ، والغاية التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم ، هي أن تضع قوانين للسلوك الإنساني الخير ، ولهذا

فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة ، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة ، وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة . فكأننا هنا أبعد ما نكون عن المثل الأفلاطوني والأرسطائي الأعلى . فليست الحياة النظرية كما صورها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم ، بل كما يقول كريسيقوس : إن الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف ، إنما ينبغي أن يسير على هواه ، وليس على مقتضى الطبيعة ، أى أنه لا يفعل الخير ، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة . وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها . ولكن هذه الغاية لازالت غير واضحة ، فلا بد أن نتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابعين الثاني والثالث لهذه الفلسفة ؛ وهذا الطابع الثاني يقول إن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذى يُسيره ؛ والسير على العقل عند الرواقيين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية . وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستتحل في نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية ، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة ، من أجل السير من بعد على مقتضاها .

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية ، فنجد كمثال للحد المتطرف ، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسى . فهو يقول إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية - وإنما هو أنواع من التدقيقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية ، فهو من أجل هذا غير مفيد . أما المعرفة الطبيعية فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق ، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه الصحيح ، ومن أجل هذا فليس في استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية . فهناك إذن عدم تفهع بالنسبة إلى المنطق ، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات ، فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية ، ألا وهو الأخلاق . ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالمسائل العامة الكلية ، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقيح ، والمبادئ

والأولى الرئيسية التى يقوم عليها النظام الأخلاقى الصحيح ، أما ماعدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئى للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة ، وقواعد السلوك العملية الجزئية ، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به ، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيقى ، وهو تعيين الخير والشر تعييناً سورياً عاماً ، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل ، لأن البحث فى الجزئيات لا يكاد يتهى .

لكن هذا رأى المتطرف فى النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأى الأغلبية من الرواقيين ، وذلك من النقد أو المعارضة التى يوجهها أرسطون نفسه إلى الذين يعترضون على رأيه ، وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرسطاليين ، وإنما يريد بها أولاً وقبل كل شئ أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم . وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً ، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة : وهى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، مديحاً فى باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود ، وإن كانت هذه للمباحث لا تشمل كل مانعته عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة . وهذا يظهر أيضاً من عناوات الكتب التى بقيت لنا أسماءها منسوبة إلى زينون ، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التى يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون . وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية ؛ وفعل مثل ذلك كلياتس ، ثم كريسفوس ، مع اختلاف فيما بين هؤلاء . فيما يتصل بالعناية التى وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة ؛ فنجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كلياتس ، الذى لا يمكن أن يُعد غير مجرد صدق لأقوال أستاذه زينون ، ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق ، وهو معروف ، خصوصاً فى هذه المدرسة ، بأنه الباحث للمنطق الذى عنى بالجدل وبالتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد ،

ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون ، فما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية ، وفي صورة موجزة توضح تأثيره بالمنطق كل التوضيح . فمن هنا نستطيع أن نقول : إن الرواقيين بوجه عام كانوا يميزون الفلسفة بجزءة ثلاثية إلى : المنطق ، والطبيعيات ، والأخلاق .

ثم يأتي الخلاف مرة ثالثة في الترتيب التصاعدي الذي يوضع لهذه الأقسام الثلاثة . فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسمين الآخرين من الفلسفة ، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لأهمية له في الواقع ، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاسد من أنواع البرهان . ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق ، أما النواحي الأخرى التي تبين المنطق الحقيقي ، وهو المنطق بوصفه ياناً للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل الإنساني حينما يفكر ، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل .

لكن الاختلاف قد جاء من بعد في ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق . فقد رأينا أن الطابع الرئيسي للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية ، لأنها كانت تجعل من العمل الناية الحقيقية للحياة الإنسانية ، وتجعل بالتالي من العلم الذي يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسي للتفكير ؛ فمن هنا نجعل للإنسان في أول الأمر أنه لابد للرواقي أن يعد الأخلاق في مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية . إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة ، أعني أن الفعل الأخلاقي يتجه إلى تحقيق ما يجري عليه نظام الطبيعة ، فكانه وسيلة إذا لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان ، أي أن الفعل الأخلاقي في مركز ثانوي بالنسبة إلى القانون الطبيعي . ذلك لأن كل فعل أخلاقي إنما يكون عن طريق الممارسة ، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية ، فالنظرية إذن هي المبدأ الأول الذي يقوم عليه العمل الأخلاقي ، أو عبارة أخرى الناية من كل تجربة أو فعل أخلاقي هو تحقيق قانون طبيعي . فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذاً أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق .

وأتباع المدرسة في الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلٍّ ، ومن هناك اختلافهم في العناية بكل جزء من هذين الجزأين . فنحن نجد قد عتوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات ، ولا نستطيع أن نفهم هذا إلا على أساس وجهة النظر التي أتينا على عرضها منذ قليل . فكيف نحل المسألة إذاً فيما يتصل بترتيب هذين العليين ؟ لا يمكن أن نحل المسألة إلا على أساس تاريخي صرف ، بأن نقول : إن التطور كان يتجه في بادئ الأمر — خصوصاً أن الفكر كان لا يزال خصباً يستطيع أن ينتج من الناحية الميتافيزيقية النظرية — عند زينون وكلياتس إلى العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق ، أما الطور الثاني — وقد طغت النزعة العملية ، وأقهر العقل الإنسانى عند الرواقين ، فلم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل — فكان طينعياً ، تبعاً لهذا ، أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات ، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وهذا يظهر في أواخر الدور اليوناني عند كريسيقوس . وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح . ثم يأتي الدور الروماني — وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو — نقول مالمث أن جاء الطور الروماني ، فإذا بالفلسفة الرواقية تصبح عملية صرفة ، لا تكاد تتجاوز في شيء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التي يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة ، أو إلى الخلاص في هذه الحياة . فكان الوضع الصحيح في هذه الحالة أن تكون الأخلاق في الدرجة الأولى ، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوي جداً إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفي الرواق . لكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة ، معنيين — على وجه الخصوص — بالقسمين الآخرين . فلنبداً بالمنطق :

المنطق الرواقى : وأول ما نلاحظه على المنطق الرواقى أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصيل الذي رسمه أرسطو ، وكان من الخير من أجل تطور

للمنطق أن يسلك . فبدلاً من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير ؛ نجد أن المنطق ، نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت ، قد اتجه إلى الناحية الشكلية ، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه : فهذه الناحية تظهر في تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين : القسم الأول هو الديالكتيك ، والقسم الثاني هو الخطابة . وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين : نوع متسلسل ونوع منطوق ، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك ، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة . وحتى في باب المنطق نجدهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة ، أي ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التي يقوم بها ذهن أثناء التفكير الصحيح . ولا يعنيننا طبعاً غير الديالكتيك . أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنيننا في شيء . ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير ، وهو القسم الديالكتيكي .

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الديالكتيكي إلى قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين : ناحية التسمية ، وناحية المسمى ، أو ناحية المحدد أو بعبارة أوضح : ناحية الأفكار أو التصورات ، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات ، فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس . إلا أنه يجب أن تضاف إلى المنطق ، مفهوم ما على هذا النحو ، نظرية المعرفة . وبذا يكون قد انقسم في النهاية إلى نظرية المعرفة ، وإلى المنطق الصوري .

نظرية المعرفة : بحث الرواقين في الأسس التي تقوم عليها المعرفة ، وفي مصادر المعرفة ، وفي المعيار الذي يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة . وعلى الرغم من أن الأبحاث التي تركوها لنا في هذا الصدد متناثرة لا تكون منهجاً تاماً في نظرية المعرفة ، فإننا نستطيع أن نفصل القول في نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس : بأن نبحث أولاً في مصادر المعرفة والأساس الذي تقوم عليه . فنجد أن الرواقين يميزون أولاً بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسي ، ويقولون إن الصور الحسية

صادرة مباشرة عن المحسوسات ؛ والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة ، ويفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا : إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس . وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادى الصرف ، حتى إن كلياً بتس قد شبه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً .

إلا أنه لا بد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريسيفوس غير مقنع لأنه مادي إلى حد بعيد ، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقى الأصلى وهو المذهب المادى ، فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية ، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة ، فهي الأساس .

إلا أن الرواقين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر ، سموه التذكر . فإن الإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكوّن له عنها تصور كلي ، غير أن هذا التصور الكلى ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة ، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه . ولكننا نجد بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية ، بالمعنى الذهنى الصرف الخارج عن كل إدراك حسى خارجى ، وسموا هذا باسم « العلم » ، وبمجموعة التصورات الكلية هي التي تكوّن العلم في هذه الحالة . وهم يؤكّدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لامادية ، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجى . كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ ، فهي أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو . إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب ، لأن الأصل في كل وجود حقيقى أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام ، كما سنرى في مذهبهم الطبيعى ، بينما نجد أن التصورات الكلية ، التي قاوا بأنها تكوّن العلم ، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أى تصوير مادي . ولنا نرى كيف تخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض .

أما الصدق والكذب ، فيكونان دائماً في الأحكام أو القضايا ؛ وهم يرجعون

الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، فبدلاً من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للوضع الخارجي ؛ يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسى ، فما يأتى إلى النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقاً ، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب ، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتى .

إلا أنهم ينظرون ، أو فى الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتى إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم ، ألا وهى الأخلاق . فإن الأصل فى كل نظر عندهم هو العمل ، والذي يدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تصور أو بطلانه ، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز فى الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية ، فليس بغريب إذاً أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة ، وغير الصحيحة . وهذه الخاصية : خاصة إرجاع النظر إلى العمل ، هى إحدى الحجج القوية التى يوجهها الرواقيون إلى الشكك ، فإن أقوى حججهم ضد الشكك هى أن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل ، لأن الإنسان لى يعمل لابد له أن يسير وفق تصورات فى ذهنه يقتنع بأنها صحيحة ، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات ، أى لابد من القول بإمكانه للمعرفة الصحيحة ، لى يكون ثمة عمل ، فحجة الشكك إذاً باطلة . وهكذا نجد أنه حتى فى نظرية المعرفة نفسها ، المرجع الأخير والمعيار - كما أشرنا إلى هذا من قبل - هو دائماً الأخلاق أو العمل .

والواقع أنه ليس فى هذه النظرية للمعرفة شىء جديد يعتد به ، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكليين الذى يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة ، وإن كانوا قد اضطروا ، فى آخر الأمر ، إلى أن يقولوا بوجود الكليات فى الذهن .

المنطق الصورى : إن الأبحاث التى قام بها الرواقيون فى المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرسطالى ؛ وإذا كان فيها شىء من التعديل أو التوسع فمرجع ذلك إلى

عناية الرواقين بوجه خاص بالناحية اللفظية، وهذا ظاهر فى كل أجزاء المنطق، وليس فقط فى باب الحدود.

وينقسم كلامهم فى المنطق إلى أبواب رئيسية: أحدها خاص بالمقولات، والثانى بالأحكام أو القضايا، والثالث بالآقيسة. أما المقولات - وقد صرفنا النظر عن كلامهم فى الالفاظ، لأنه لا قيمة له فى الواقع، ولم يأتوا فيه بمجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة فى باب - نقول إنهم فى المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً فى نظام المقولات عند أرسطو. فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولاً أنها كثيرة العدد. إلى حد كبير، ويأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التى توجد فى اللغة. وعلى الرغم مما لهذه للملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم، فإنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات بوصفها محمولات عليها على الوجود، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون بوصفها دلالات على أنحاء التعبير اللغوى. ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع، وبدلاً من أن يستمروا على الطريقة التى اتبعها أرسطو فى عدم إرجاعه هذه المقولات إلى مقولة عليها تضم تحتها بقية المقولات - اللهم إلا جنس المقولات، وهذا ليس مقولة - نقول إنهم بدلاً من هذا وضعوا مقولة عليها. وكما يلاحظ ترندلنبورج^(١)، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية فى أن الأخيرة توجد الواحد منها بمجوار الأخرى على شكل أفق - إن صح هذا التعبير - بمعنى أنه إذا نظر إلى شيء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه فى نفس الآن من ناحية مقولة أخرى، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ماتحتها، وكل تالية تتوقف على السابقة.

أما هذه المقولات الأربع فأولها مقولة الموضوع، ويلى هذه المقولة مقولة الصفة، ثم مقولة ثالثة هى مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية. فأما مقولة الموضوع، فهى تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر

في هذه الحالة سينظر إليه بوصفه المادة ، وفي هذا مافيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرسطالى وبين الموضوع الرواقى ، لأن الموضوع الرواقى سيكون مادياً صرفاً . ويلاحظ أن الرواقين قد نظروا إلى الموضوع في هذه الحالة بأن جزءه إلى مرضوع أولى ، وموضوع آخر ثانوى ، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية . وتأتى بعد هذه المقولة مقولة الصفة ، والصفة هنا هي ما به يتعين الشيء ، أى هي مجموع الذاتيات الخاصة بشيء من الأشياء ، ولذا فإن الرواقين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً ، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكون الشيء ، كما أنه بانضمام الهيولى إلى الصورة يتكون الجزئى أو الشيء . إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوروا الصفة تصوراً مادياً كذلك بسبب كونها في الواقع حركات الهواء ، بينما الصورة الأرسطالية عارية عن كل مادة . ومع ذلك ، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقين يبدو في شيء من الوضوح ، نظراً إلى أن أرسطو قد حرص ، خصوصاً في كتبه الأخيرة ، على أن يؤكد اقتران الهيولى بالصورة باستمرار .

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد ، لأنهما عبارة عن مجموع الصفات العرضية التى يتصف بها شيء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة ... الخ . وفى هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشيء . والفارق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هي التى للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شيء من الأشياء ، أما الصفة الأخرى فهى تأتى بنسبة شيء إلى شيء آخر ، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شيء آخر : ومثال ذلك اليمين واليسار ، فوق وتحت ... الخ .

ويلاحظ في المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً ، إذ لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولاً حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية ، وبذلك يتكون الشيء بمعنى الكلمة ، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلاً لأخذ صفات عرضية ، حتى إذا

ما تقوم بـ كلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية ، تكون في ذاته ، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء ، أى بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة .

وهنا يلاحظ أن الرواقين في الواقع لم يأتوا في باب المقولات بشيء يعتد به ، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية ، مما يدل على أن البحث المنطقي قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح .

أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول ، والقول ، وموضوع القول ، وعملية القول . أما المقول فهو الذي يسميه الرواقون λεκτον ويعنون به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجي ، أى التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة . وهذا يتميز بالمقول λεκτον أولاً من الجسم أو الموضوع الذي يناظر التصور ، ويتميز ثانياً من اللفظ الذي أو التعبير الصوتي الذي يعبر به عن المقول ، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التي بها يتكون المقول . ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول ، والقول ، وعملية القول — أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة ، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة ، ذلك أن القول معبراً عنه في اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص ، وموضوع القول هو جسم مادي متقوم في الخارج ، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجري في النفس ، والنفس عندهم مادية ، فكانه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادي ، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية . وهنا يوجه إلى الرواقين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر ، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي ، ولا وجود غير الوجود المادي ، فكيف تقولون إذن بأن المقول عار عن المادة ، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقي ؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلها الرواقيون ، وإنما كانت في الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرسطائية .

وأما في القضايا والأحكام ، فإن الرواقين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية ، ومن هنا فإنهم في نظرهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة في اللغة ، والمعبر عنها تفصيلاً في النحو . ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا ، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي . ولهذا لن نغنى بالبحث فيها بالتفصيل ، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذي وجهوا إليه أكبر العناية وهو باب القياس . وههنا نجد الرواقين قد جددوا كثيراً في هذه الناحية ، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة ، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحلية ، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هي وحدها الصحيحة من الناحية الصورية ، أما الأقيسة الحلية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية ، أما من الناحية الصورية فليست يقينية . وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية . وهم هنا قد فصلوا القول في القياس الشرطي فأخذوا بالأنواع الخمسة التي كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكون الأقيسة المنصلة أو المنفصلة ، هذا إلى أنهم عنوا تفصيلاً بالأقيسة الشرطية المنفصلة ، أي الأقيسة الاستثنائية المنفصلة ، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم في باب الأقيسة الشرطية ، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية في الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية ، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس بحسبان أن الصحيح منه : من الناحية المنطقية الصورية ، هو القياس الشرطي ، فإنهم لم يندركوا مدى التجديد الكبير الذي أتوا به في هذا القول الذي أصبح له اليوم أخطر دور ، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضي ، إذ كادت الأقيسة ، بل والقضايا ، تنحل إلى قضايا شرطية ، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحلية ، ولا للقضايا الحلية .

وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقى ، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية ، وبالتالي أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافيزيقا ، وجعله أقرب إلى اللغة مما كانت الحال عليه عند أرسطو ، كما يلاحظ أن المنطق الرواقى لم يأت بشيء جديد يعتد به ، لافى باب الأقيسة الشرطية ، ولا فى أى باب آخر ، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم فى منطقهم ، فنفقوا عن طبيعة المنطق الحقيقية ، وهى أنه يبين العمليات الفكرية التى يتم بها التفكير السليم ، وإنما كان للمنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم ، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر ^(٣) .

الطبيعيات الرواقية : امتاز الرواقيون بأن مذهبهم فى الطبيعيات مذهب مادى صرف ، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية : فينقسم أولاً إلى البحث عن علل الوجود الأولى ، وثانياً عن نشأة الكون وصفاته ، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ورابعاً وأخيراً عن الإنسان .

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة ، ولنبدأ بالبحث عن علل الوجود الأولى ، فنجد أن الرواقين كانوا ماديين متطرفين فى هذه المادية إلى أقصى حد . فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقى هو الذى يؤثر ويتأثر ، ورأوا أن الشيء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسمانى ، فقالوا : إن الوجود الحقيقى هو الوجود الجسمانى فحسب . فابتداءً من الله حتى الصفات الموعلة فى التجريد ، كل هذه الأشياء هى الأخرى مادية ، وتقسر على نحو مادى خالص .

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطونى صرف . فأفلاطون يذكر فى محاوره « السوفسطائى » أن الموجود الحقيقى هو الذى يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل ، إلا أنه جعل الصور المارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل ، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو ، بل إن أرسطو جعل الصورة هى مبدأ الفعل الحقيقى . إلا أن الرواقين ، وقد ابتدأوا من هذا الأساس ، اختلقوا مع أرسطو وأفلاطون فى النتائج التى استخلصوها من هذا الأساس ، فقالوا إن ماهو مادى هو وحده الذى يحدث

الأثر ، أما ماعداه فليس بذى أثر ، أعنى أنه ليس له وجود حقيقى ، وإذن كل ما هو موجود جسم . كما أن الرواقيين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادى ، فالجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة : فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء ، وبمعنى أنه شيء مادى ذو أبعاد ثلاثة .

وقبل عرض مذهب الرواقيين فى الطبيعات ، يجدر بنا أن نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التى خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة ، وأول ما يلاحظ فى هذا الصدد أن من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم فى المعرفة ، فهم لا يحيطون بغير الحس قدرة على الإدراك ، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة . وعلى هذا فن حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات ، فقد قالوا : إن العالم كله أو الموجود جسمى مادى . غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية فى المعرفة لا تكفى وحدها لإثبات النزعة الحسية فى الوجود ، فكثير من الحسنيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادى كما فعل لوك فى العصر الحديث . فكان التجربة الحسية ليست كافية لتفسير النزعة المادية فى الوجود ، بل قد يكون العكس هو الأصح ، إن لم يكن هو بالفعل كذلك . فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية فى المعرفة اعتماداً على مبدهم الأصلى فى النظرة إلى الوجود ، وهو أن الوجود جسمانى أو مادى خالص ، فلعل الرواقيين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة . مذاهب الطبيعيين . الأقدمين ، وإما بالمذاهب المعاصرة أى مذهب المشائين . فتلاحظ فى هذا الصدد أن الرواقيين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقلطس ، وجعلوا نظريته المادية هى الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية فى الوجود . إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثير بالمادية ، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر ، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية لأن مدرسة هرقلطس قد فنت منذ زمن بعيد ، ولم يعد لها أتباع أو وجود . فالأحرى أن يقال حيثئذ : إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقلطس ، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية ، وحاولوا بعد هذا أن

يحيا للمازات القديمة تأييداً لما يذهبون إليه ، فاديتهم هي الأصل ، واستشهادهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأيد فحسب .

يقى إذا أن يكونوا قد تأثروا بالآرستطالية . وهنأنا نلاحظ أن تطور للمذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك ، فإن أرسطو — كما نظرنا إليه من قبل — لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة وللمادة أو الهوى . وإنما تركها صلة غامضة ، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً ، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهوى ، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التي بها يتم تحقيق الهوى في الوجود . إلا أن هذا كان معناه أيضاً — مادام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الوجود يكون دائماً مكوناً من هوى وصورة ، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله — نقول : إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا ، لكي يمكن تفسير العلية للوجود بين الهوى والصورة ، إما أن يقرب الصورة من الهوى ، حتى لا يجعل قارفاً بين الاثنين ، ومن هنا يهب الهوى صفات الصورة أو الصورة صفات الهوى ؛ وإما أن يترك المسألة غامضة دون حل ، وهو بالفعل فترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض . لكن جاء أتباعه خصوصاً أرسطو كسين ثم أسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب ، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية . فكان على الرواقين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرستطالي ، فيقولوا : إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادى ، وما عداه فلا يعد وجوداً ، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية بحسبانها امتداداً منطقياً وإلزاماً على المذهب الأرستطالي في الصلة بين الصورة والهوى . غير أنه من الملاحظ أن الشراح الأرستطاليين — وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصاً في الطور الذى كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية — نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية . ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطقي المتطرف لمذهب أرسطو في العلاقة بين

المبول والصورة ، ومع أن كلام الشراح كثير جداً في هذا الباب ، فإننا لا نجد مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقيين قد قالوا بمذهبهم المادى هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرسطالى .

بقي إذن حل واحد نستطيع أن نقصر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذى أدلى به تسلا^(٤) حين قال إن المدارس السابقة لا تقصر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية للتطرفة ، بل يجب أن نبحث عنها في الطابع الأصلى للتفكير الرواقي ، وهو الطابع العملى . فقد قلنا إن الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة في تفكيرها الفلسفى ، فكل شىء موجه نحو العمل ، وكل نظرياتهم في الطبيعيات إنما يُقصد بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد في الأخلاقيات . وعلى ذلك ، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفزيائى على أساس النزعة العملية الأخلاقية . ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقيين أن يقولوا بمثل هذه المادية ، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدّ إلى السعادة ، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة في الواقع ، أى أن كل فعل يستلزم شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكى يتم ، وعلى هذا فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال ؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شىء وكل وجود حقيقى إلى ما هو مادى ، إذ هذا وجهه هو الذى يتم فيه الفعل ، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود مادى فحسب .

إلا أن روديه^(٥) يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقيين هي الأساس في ماديتهم ، فيجب أن تفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص . ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم بوصفه معرضاً للتغير ، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه بوصف أن من الممكن أن تتحقق فيه السعادة ، أى لا يمكن إذن أن يكون مجالا للأفعال والسلوك الأخلاقى ، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة على أساس أن الوجود الحقيقى إنما يتحقق دائماً في وجود اللاماديات ، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشيء من التغير . ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شىء في الإنسان وفي

الوجود ، فعلى الإنسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المجردة - ، وسيكون الفكر فيها حيثنذ خالياً من كل مادة . وهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق ، ومع ذلك لم يقولوا بشيء من المادية ، بل اضطرتهما نظرتهما الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة . ولهذا لا يمكن أن تفسر ، عن طريق الطابع العملي فقط ، للمادية الرواقية ، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص ، فيقال حيثنذ إن هذه النزعة المادية نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهر للمادى بصرف النظر عن أى عالم آخر ، فالسعادة يجب أن تتحقق فى هذا العالم للمادى الذى نحيا فيه . وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات فى العالم المحسوس موجودات حقيقية ، وأن ما عداها من الموجودات ، مما هو خال من الماداة ، لا يمكن أن يعدّ موجوداً حقيقياً ، فالطابع العملي فى هذه الحالة متصف كذلك بأنه أراضى أى متصل بالعالم المحسوس للمادى الذى نحيا فيه وحده ، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملي هو الأساس فى هذه المادية الرواقية للمتطرفة .

بهذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقين . وننتقل من هذا إلى الحديث عن الأسس التى قامت عليها هذه المادية ، والأفكار الرئيسية الموجهة فى هذا النظام الجديد للمادى ، فنقول إن الرواقين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكيانية العينية المتحققة فى الوجود الخارجى من حيث هى أجسام بمعنى الكلمة ، هى وحدها للمادية ، بل قالوا أيضاً إن الله مادى ، ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أيا كانت ، على أنها أشياء مادية : فالألوان والإصوات والطعوم ... الخ كلها أجسام مادية ، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط ، ثم تعود بالتالى من المحيط إلى المركز ، وفى هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز ، ومن المركز إلى المحيط ، يكون تكون الأشياء ، وهذه التيارات هى ما يسمونه باسم النفوس *zavaputa* . وفكرة النفوس أو النيويماتا تلعب الدور الأكبر فى تفسير الرواقين لتكوين الأجسام

ولما يحدث فيها من تغيرات . فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومد في النفوس التي تخترق الأشياء ، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس — *tonos* — ، بأن يحدث في الجسم امتداد ، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط ؛ وأن يحدث فيها تركز وتقلص بأن تعود من المحيط إلى المركز ويستمر الرواقيون في تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس *tonos* هذه . فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب ، بل يجعلون الصفات والأشياء التي يمكن أن نعتها عارية من المادية خاضعة لهذا التوتر ، ومحور التفكير في هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هي فكرة « التداخل المطلق » بين الأجسام بعضها وبعض ، وهو المسمى كرازيس *krazeis* ، فهم يقولون إن كل جسم يدخل في الآخر ، وبدون معارضة ، وبدون أن يتقسم ، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفهم كل تغير في الوجود : فتسخن الحديد ، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي ، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتد تسخن الحديد ؛ وهكذا نستطيع أن نفهم عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها في بعض ، وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام .

إلا أن هذا التداخل المطلق *krazeis* يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية ، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى . فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث في حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض في حالة انقسام ، بينما في حالة التداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل في آخر كما هو دون انقسام . ومن ناحية أخرى يمتاز الكرازيس من المركب بأنه في حالة المركب يحدث تغير في الكيف أي استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة . أما في حالة الكرازيس أو التداخل المطلق ، فتظل الكيفية كما هي بالنسبة إلى كل من العنصرين المركبين ، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق . وفكرة التداخل

هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفهموا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين : هما مسألة حدّ الجسم ، ثم مسألة الفعل من بُعد . فهم يقولون أولاً إن ما يشاهد في الوجود من أن الجسم يحدث بشيء ما ، لا وجود له في الواقع ، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا يتغير عند الحدود الظاهرة أمام الحواس ، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً ، حتى نصل إلى نهاية العالم ، ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء ، مهما قل حجمه ، تداخل مطلق في كل الوجود . فيقول كريستفوس مثلاً إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلوين بحر بأكمله ، بل وتلوين العالم بأسره ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً ، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية ، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة — أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلاً — من حيث أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم . ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقين ، فقد أدّى هذا المذهب — كما ستري بعد قليل — إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض ، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى ، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء . فالحال هنا كالحال تماماً في النرات الروحية عند لينتس ، والفرق بين الاثنين هو أن النرات الليننتسية نرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقين ، وأن هناك استقلالاً بين النرات بعضها وبعض عند لينتس . وأما عند الرواقين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض ؛ ولكي تفسر العلية عند لينتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحى هو فكرة « الانسجام الأزلى » ، أما عند الرواقين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقي ، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل .

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد ، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ العصور القديمة حتى اليوم . فهم عن طريق مذهبهم في التداخل المطلق يقولون إنه ليس ثمة في الواقع

بُعد ، لأن الأشياء توجد بعضها في بعض ، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة « الفعل من بعد » ، لأن الفعل من بعد ليس موجوداً في الواقع . إذ كل شيء متصل بالآخر . فلا بعد إذن بين شيئين . وهم لا يقتضون على الصفات بين الأشياء المادية ، بل يقولون : إن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتر *eros* إذ هي في الواقع صفات للنفس ، وما هو صفة للنفس هو من النفس : فإذا كانت النفس جسماً ، فالفضيلة كذلك جسم ، والرذيلة كذلك جسم . ثم هي إلى جانب هذا جسم حي ، فكما يقول سنيكا في إحدى رسائله : إن الفضيلة — كالنفس — جسم ، وإذا كانت ذات فعل فهي حية ، إذن الفضيلة جسم حي . وتبعاً لهذا المبدأ الأخير ، وهو أن كل ما يفعله فهو حي ، ونظراً إلى أن الرواقين إنما قالوا بوجود مادي مطلق من حيث أن كل وجود لابد أن يكون من شأته القدرة على الفعل ، فبضم هذا القول إلى ذاك الآخر ينتج أن كل موجود حي ، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلاً ، أو عن أي صفة من الصفات ، أو أي كائن من الكائنات إنه حيوان ، لأنهم يقولون إن الحياة موجودة في جميع الأشياء مادام الفعل موجوداً في الموجودات كلها . وهذا هو المذهب الحيوي عند الرواقين .

وسنعرض الآن للأمور التي ينظر إليها الرواقيون على أساس أنها مادية هي الأخرى بينما ينظر إليها الآخرون بوصف أنها لامادية . وأول هذه الأمور : العلية . فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا ، وذلك لأنهم يقولون بأن العلة موجودة ، وأما المعلولات فغير موجودة ، بمعنى أن هناك أجساماً تحدث آثاراً ، غير أن الآثار نفسها بوصفها معلولات لا توجد حقاً ، وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا : « إن الحكمة موجودة ، أما الحكيم فغير موجود » . فغنى هذه العبارة أن الحكمة جسم وموجود حقيقي ، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا الإنسان . وعلى هذا فإنه إذا كان للحكمة فعل ، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية . وكذلك الحال إذا ما قلنا

مثلاً «كأتون يمشى» فإن صفة للمشي لا تضيف جديداً إلى كأتون كما لا تضيف من ناحية أخرى جديداً إلى المشي ، لأنها ليست صفة وليست شيئاً ، وما ليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً ، ولهذا — وعلى طريقهم اللغوية النحوية دائماً — يحشوا في اللغة من هذه الناحية ، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذي تعبر عنه لا يأتي بمجديد ، وبالتالي لا يدل على وجود حقيقى ، بل يذهبون في التدقيق اللغوى إلى حد أبعد من هذا بكثير. ففي اللغة اليونانية هيتان للصفة المشتقة من الفعل ، إحداهما تنتهى ب *teos* والآخرى تنتهى ب *teos* . فمثلاً إذا قلنا *agereos* أى مرغوب فيه ، وقلنا *agereos* أى واجب أن يرغب فيه ، فإن الرواقين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة إنها تدل على وجود حقيقى ، بينما الأخرى لا تدل على شيء ، وذلك لأن الرغبة في الشيء صفة موجودة حقيقية في النفس فهي إذن موجودة في الواقع ، بينما وجوب الرغبة في الشيء لا يضيف جديداً إليه ، وبالتالي لا يدل على حقيقته بالفعل . وهكذا أنكر الرواقيون العلية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد ضم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر ، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء ، وبالتالي لا يقولون إن للأثر وجوداً حقيقياً لأن مجرد الإضافة — دون التغير ، خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرازيس *krasis* — لا يهب الشيء صفة جديدة ، ولا يحدث فيه أدنى تغيير ، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر . والنوع الثانى من الأشياء اللامادية التى نظر إليها الرواقيون على أساس أن ليس لها وجود حقيقى ، هو المكان ؛ فالمكان — كما رأينا عند أرسطو — هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى . فيلاحظ الرواقيون أن فى هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان ، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار ، إذ يقولون إن المكان ، بوصفه حاوياً تدخل فيه الأشياء ، لا يمكن أن يعقل وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار لأن المقدار أو الحجم هو الجسم فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسمانى ، فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسمانى

تحل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسرى فيه . وعلى هذا فالمكان في الواقع عند الرواقين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها ، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذي تتعاقب فيه أشياء مختلفة ، ويحل فيه جسم معين ، فإنه أيضاً لا وجود له في الواقع ، وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها في بعض ، ومركزها فقط هو الذي نتوهم أن له مكاناً محدوداً محدوداً . فالمكان والمحل كلاهما وهم .

وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء ، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلا مطلقا بعضها في بعض ، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء ، إلا كفرض ميتافيزيقي أو مصادرة خيالية من أجل بيان إمكان الحركة ، فإننا في مثل هذه القضايا التي بالتداخل المطلق ، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء ، ثم إن الخلاء سيعيد غير جسم ، وإلا فيكون الخلاء جسماً في الجسم ، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون جسماً آخر حالاً في نفس المكان أو المحل ، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقدار ؛ فكان المذهب الرئيسي الذي تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء ، فهم يقولون : إننا لو تصورنا إنساناً واقفاً على نهاية العالم ، ومد يديه ، إذن لما صادف مقاومة ، وبالتالي لم يصادف جسماً ، أى أنه في هذه الحالة إذن إنما يصادف خلاء على أساس أن الخلاء هو امتناع المقاومة . فاضطر الرواقيون — وكانوا في هذا مناقضين لمذهبهم الأصلي — أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم . هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول ، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل ، فأين يتحرك إذن ، إن لم يكن في خلاء ؟ فنحن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئاً محيطاً بالعالم الكلي ؛ أما في داخل الأجسام نفسها فلا وجود .

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان
فهم يقولون بحسب مبدئهم الرئيسي : إن الموجود الحقيقي ما يقبل الفعل والانفعال ،
وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نائياً بالنسبة للزمان ، فلم يشاءوا أن يقولوا إنه
جسم يفعل وينفعل ، ولهذا أنكروا وجوده . إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا
على هذا القول على إطلاقه ، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً في مذهبهم الخاص
بما في العالم من تطور ونزوع وتحقيق مستمر ، وهذا كله يفترض وجود الزمان . ثم
إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة ، إلا إذا كان تمت زمان مفترض من قبل افتراضاً .
فمن هذه النواحي كلها يمكن القول بأن الرواقين كانوا مضطرين في نفس الآن إلى
القول بوجود الزمان على نحو من الأنحاء . فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم
ونهايته ، أي أن التطور الذي يجري عليه العالم ابتداءً من نقطة وانتهاءً إلى أخرى ،
هذا هو ما يسمى باسم الزمان . فكأنهم قد تصوروا الزمان في الواقع تصوراً أقرب
ما يكون إلى تصور للمسيحية للزمان ، أعني بأنه الفترة الممتدة بين بدء شيء ونهايته .
وهكذا نجد أن الرواقين قد اضطروا إلى القول بالزمان ، كما اضطروا من قبل إلى
القول بالمكان .

والسألة الرابعة ، وهي مسألة خطيرة في نظرية المعرفة ، قد وضعها أرسطو في
الواقع . وكان على كل المدارس التالية أن تحسب حسابها ، وتقف منها موقفاً خاصاً ،
ونعني بها مسألة الكليات : فما هو كلى كالتنوع والجنس ، هل له وجود حقيقي في
الخارج ؟ وإن كان له وجود ، فعلى أي نحو يجب أن يتصور هذا الوجود ؟ ثم
ما الصلة بين هذا الكلى وبين ما يطلق عليه من أفراد ؟ هذه المسألة الرئيسية ، التي سنرى
العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى ، قد وجدت عند الرواقين حلاً وسطاً بين
النزعة الاسمية المطلقة وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك ، ولو أن موقفهم هنا موقف
متناقض ، كما هي الحال بالنسبة إلى موقفهم في بقية الأشياء . فتبعاً لمذهبهم الرئيسي ،
كان لابد للرواقين أن يقولوا بأن الموجود الحقيقي قطعاً هو الجسم المتحقق في

الخارج ، أما الكلى من حيث أنه مجموع الصفات التى تشترك فيها عدة أفراد ، فلا يمكن أن يكون له وجود حقيقى ، وعلى هذا فلا سبيل إلى القول بأن للكليات وجوداً حقيقياً فى الخارج .

وهذا كله يجعل موقف الرواقين هو موقف الاسمين ، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقين يقولون بنفس ما يقول به الاسميون . فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهنى صرف ، ولا صلة له بالوجود الحقيقى ، إن هى إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها . ولكن حل المسألة يأتى بطريق أخرى ، وذلك يظهر بوضوح فى المسألة الخامسة والأخيرة ، ونعنى بهامسألة القول : الـ *λεκτον* . وقد تحدثنا من قبل عن نظرية الـ *λεκτον* عند الرواقين وقلنا إن الرواقين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو المتضمن فى لفظ ، وبين اللغة الصوتية التى تعبّر عن هذا المعنى بالفاظ موجودة فى الخارج ، ويفرقون بين هذين وبين شئ ثالث هو العملية الذهنية التى تكون متحققة أثناء التفكير فى معنى من المعانى أو حل لفظ معين . وهم يقولون إن النوعين الأخيرين جسميان ، أما النوع الأول وهو المعنى أو القول ، فليس له وجود جسمانى ؛ لأنه ليس موضوعاً فى الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً فى الخارج ، وليس كذلك حالة من حالات النفس ، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً فى الخارج ، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق .

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد فى ماهية هذا الوجود الخاص بالـ *λεκτον* . فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيقى ، لأنه ليس جسمياً ولا حالة لجسم ، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود ، إذ هنالك فارق كبير بين الإطلاق الصوتى وبين الإطلاق المعنوى ، فكلمة *ανθρωπος* مثلاً ، إذا سمعها إنسان يونانى فهم منها شيئاً ، أما إذا سمعها أجنبى فلن يفهم منها شيئاً ، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع ، وبين اللفظ ككلام على معنى ، وهو فى هذه الحالة

أيضاً مسوع ، فالسمع غير الفهم ، فلا بد إذن التمييز اللفظ كدال على معنى ، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية ، عما يعبر عنه فيما بعد *flatus vocis* « أى الهواء الصوتى ، أو النفس الصوتى » . فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافاً كبيراً حول فكرة اللكتون هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها ، فمن قائل : إن للكتون وجوداً خارجياً ، ومن قائل : إن له وجوداً روحياً ؛ وأياً ما كان القول فإن الوجود فى هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذى يضاف إلى جسم أو صفة لجسم . والرأى السائد عند هؤلاء الرواقين جميعاً أن للكتون وجوداً خاصاً ، يجب أن يميز من الوجود الخارجى ، كما يجب ألا يعد وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقى الجسمانى ؛ وعن طريق فكرة اللكتون هذه ، وطبيعة الوجود الخاصة به ، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً ، مهما قلنا إن الزمان ليس بذى أثر ولا تأثير ، فعن طريق فكرة اللكتون هذه يُحَلَّ إذن كثير من المشاكل . ولكننا نتساءل حينئذ : ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية ؟ أليس فى القول بوجود آخر غير الوجود الجسمانى المادى تناقض يتصل بأساس للذهب الأسمى ؟

الواقع أن الرواقين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخط - كما يقولون - بل اضطروا فى نهاية الأمر كما سبق أن أشرنا فى كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم ، إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل إنه روحى ، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس وجوداً مادياً .

والمادة عند الرواقين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاضط أو التركيز ، وحالة الامتداد أو التخلخل . وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية والامتداد بالمعنى الكمى الذى نفهمه اليوم من المادة وإنما المادة عندهم ديناميكية ، لأنها مجموعة من القوى فى حركة مستمرة دائمة ، ولذا فإن الفزياء عند الرواقين فزياء ديناميكية كالفزياء الأرستطالية سواء بسواء ، إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفزياء الرواقية والفزياء الأرستطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية :

فالدynamique الأرسطالية ليست مطلقة ، بل تحتاج في نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة ، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هذا الثبات ، وإنما تنظر إلى المادة على أنها محتوية في داخلها ، على سبيل الكون أو التضامن ، كل ما ستصير إليه . وقد اضطر أرسطو إلى القول بوجود الصورة بوصفها أساساً وعلّة أولى في التغير لكي يمكن التعيين . وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو صورة بالذات معينة فإنها ستضطرب حيثئذ بين أنواع مختلفة من الصور ، فلا تنتهي في الواقع إلى تحديد وتعيين ؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة في تحقيقها وحركتها وتغيرها . أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالدynamique الخالصة للمادة . هذا إلى أن الدynamique الرواقية كانت تجعل المادة في الواقع ذات حياة تامة لأنها محتوية على تيارات حيوية حركية لا حصر لها ، أما المادة الأرسطالية فمادة سلبية لا وجود حقيقياً لها في الواقع ، كما أن الرواقيين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة أنكساغورس ، على الرغم مما هناك من الاتفاق الكبير ، في كثير من الأقوال الفزيائية لدى كليهما ، ذلك أن الفزياء عند أنكساغورس آلية تصور القوى بحسبانها آتية من خارج لكي تحلّ في المادة ، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة على أساس أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكون أو التضامن . وإذا كانت عملية التدخل المطلق كاملة - كما قلنا حتى إن القوة الواحدة تسرى في جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسرى في المحيط بكل أنحاءه ، فإن الحياة أو القوة التي توجد في الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً . ولهذا كان على الرواقيين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة ، تنظم جميع أجزائه ، وهذه القوة هي والله شيء واحد ، فكان العالم هو الله ، ذلك الحيوان الكامل الأكبر .

وهذه للمادة الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم مميزاتاً تامة . فطابع المادية الرئيسي ، كما نفهمه نحن الآن ، هو تفسير المركب بالبسيط والأعلى بالأسفل ، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية ، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة في

المكان . أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف ، إذ أنها تفسر البسيط بالركب والأدنى بالأعلى ، من حيث أنها تفترض في العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات : وهذه القوى ليست كميات صرفة ، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه . فليس التفسير إذن كيمياً على النحو المادى الموجود في العصر الحديث ، وإنما الأخرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً .

والصورة العامة للفيزياء الرواقية هي القول بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلاً حياً مطلقاً ، خارجه الخلاء ، والزمان فيه عبارة عن بدء الوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود . وعلى كل حال ، فإن نظرتهم ، خصوصاً فيما يتصل بالله ، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً في ذاته ، أعني أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحائلة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم .

الأخلاق : لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية ، فإنهم أو الكثير منهم على الأقل - يعنون بالإشارة إلى تناقضهم في المبدأ الذي أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية . وليس هذا مقصوداً على المحدثين من المؤرخين فحسب بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عنوا عناية خاصة ، وهم يتحدثون عن الأخلاق الرواقية ، بالإشارة إلى هذا التناقض ؛ فنجد شيشرون في كتابه « حدود الخير والشر » في الفصلين الأخيرين يذكر بالتفصيل الحجج التي يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض ؛ ويردد هذه الحجج من بعد ، وكل الحجج التي قال بها خصوم الرواقيين ، فلوطرخس . فهو يقول عن هذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة ، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاق على كثير من الميول الطبيعية الخالصة ؛ كما يذكر أيضاً أن الرواقيين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية ، ألا وهو النور العام الذي جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية ؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس ، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تشير إلى الشيء النافع

بوصفه خيراً أو شراً . وكذلك أنصار الرواقين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض ، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخطوا منه ؛ فنجد رجلاً مثل يوستوس ليسيوس في كتابه : « الدليل إلى الأخلاق الرواقية » ، يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعدّ خيراً ؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين ، وعلى رأسهم تسلا ، يعبرون عن دهشتهم لما يرون في هذه الأخلاق من تناقض في مبادئهم ولوازم هذه المبادئ . فتسلا يذكر عن الرواقين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه الطبيعة ، ومع ذلك نجد الرواقين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان ، وإذا كنا نجدهم في اتجاههم المذهبي الأخلاقي العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلي ، فإننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحياناً بانتهاب اللذات على النحو الأرستطالي : فنجد بعضاً منهم لا يتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة ، ونجد آخرين ، خصوصاً كريسيغوس ، يقولون إنه من غير الممكن أن يعد الإنسان شراً هذه الملائكة الدنيوية المعروفة : مثل الصحة والثروة . . . الخ ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحقيق هذه اللذات ، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة . وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتنافى كل التنافي مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية . وهذا التناقض قد سلم به كثير من المؤرخين . لكن جاء روديه ، فحاول أن يبين ما في هذه الأخلاق من منطقية ، فكتب في هذا بحثاً طويلاً عن منطقية الأخلاق الرواقية ^(١) . وأول ما يجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج من هذه الأخلاق المبدأ الأصلي الذي قالوا به في المعرفة . فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسية وبين العقل ، وهذا أوضح ما يكون لدى أرسطو ؛ فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن في الطبيعة جبراً وضرورة ، فإنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة ؛ فالجبر والضرورة ، إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب ، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم الذي تحت فلك القمر ، وجدنا

أن حظ البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن في هذا العالم الأرضي ؛ لأن الكائن في هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولى أو بين القوة والفعل . فإنه لما كانت المادة أو الهيولى ليست عنصراً للمعقولة الكاملة ، فإنها السبب في وجود البخت والاتفاق في العالم الأرضي . أجل إن القوى التى يتركب منها الشيء إذا نمت ونفسها سارت في طريق منطقي جبرى ضرورى ، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض حدث عنها خروج عن الضرورة ، أى صدفة واتفاق . ومهمة العقل الإنسانى أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة في الطبيعة ، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التى لا تخضع للضرورة ، إلى الضرورة والجبر ، والحساسية تنسب إلى المادة ومخالطها شيء كثير من الاتفاق ، فإذا كان العقل قد آتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطقي الضرورى ، فالعقل إذاً قد جاء خصماً للحساسية أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسية إلى صوابها ؛ فتمت تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية . ولكن الرواقين تبعاً لنظرتهم في المعرفة يتكرونها هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة ؛ ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحس . وعلى هذا فالحس والعقل لهما مختلف نظرة الواحد عن الآخر ، والتجربة هى دائماً ينبوع المعرفة : ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية . وإذا كانوا قد أنكروا ذلك في باب المعرفة ، فقد أنكروا هذا أيضاً في باب الوجود ، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شيء . من الاتفاق ، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقتضى به العقل وما يقتضى به الطبيعة ، وكل ما هنالك ذلك الموقف الذى يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية . فكان التعارض هو تعارض ذاتي من حيث أنه متصل بالحال النفسية التى يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية . فإذا صح لنا إذاً أن نقول بأنه لا وجود للضرورة دائماً ، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الباطنة أى المتعلقة بالنفس الإنسانية في مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية ؛ أما الضرورة الموضوعية

الطبيعة فهي ضرورة مطلقة لا تعرف أى انحراف ولا خروج عليها. وإذا كانت الحال كذلك فالبدأ الأصل الذى تقوم عليه الأخلاق أن يكون السير بمقتضى الطبيعة. فإنا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأول الذى تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأننا قلنا إن ما يحدث فى الطبيعة هو ضرورى عقلا وتجربة، أو حساً، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء. هى العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شيء واحد. ومهما تعددت الصيغ التى يستعملها الرواقيون فى تحديد معنى الخير، فإنهم يتفقون جميعاً فى أن الطبيعة والعقل شيء واحد، وأن السلوك — وهو السير الموافق للعقل — يجب أن يكون حينئذ السير على ما تقتضيه الطبيعة. قرى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل، ونرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة بوصف أنها معرفة ما فى الطبيعة من أشياء.

والطبيعة — كما قلنا — تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة. فسواء رضى الإنسان أم لم يرض، فهو لابد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة. واللاحق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة؛ أما الفارق بين اللاحق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو فى موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء. أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة يسلك، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله. ولكن على الرغم من هذا النزاع، فإن العمل الخارجى هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء.

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً، فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشيء وفاعل له. وأما الشر فصدره الجهل.

فالحكيم في هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود ، ويلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية . أما الجاهل ، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية ، فيضطرب ، متعارضاً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية ، وبالتالي - أو بمعنى آخر - مع القوانين الطبيعية .

وتمت تشبيه مشهور لدى الرواقين يظهر أن أفلوطين هو الذي أعطاه معناه الحقيقي بعد أن عدل معناه كثيراً عند الرواقين المتأخرين ، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة ككثير التمثيل أو المخرج ، الذي يوزع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم . أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم ، ويحقق هذا الدور بأكمله ، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج . فكذلك الحال فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل : كلاهما لابد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته ، ولكن الأول في سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة ، ويكيف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه ، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك ، فيضطرب إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعي ، وإن كان سيضطرب أيضاً إلى أن يفعل الدور الذي نيط به القيام به . فعلى الإنسان في سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية . وفعل المرء في هذه الحالة ، من الناحية الأخلاقية ، هو في النية التي تكون لديه ، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل . فإذا فعل إنسان فعلاً ما ، وكان الفعل خيراً في ذاته ، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله ، فإن صفة الخيرية مسلوقة عنه . وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير ، ولم يستطع مع ذلك أن يحققه ، فإنه في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً خيراً وحكماً . فالحال هنا كالحال تماماً في رامي السهم ، فالرامي البارع هو الذي يفعل كل ما في وسعه من أجل إصابة الهدف ، وإذا فعل كل ما في وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيب

الهدف . أما الذى يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة ، فلا يعدّ خيراً ، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة .

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقيين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة ، وتكيفاً للنفس لكي تتجه نفسياً في الاتجاه الذى تسير فيه قوانين الطبيعة فكأن المسألة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية ، ثم في الصورة التى يتقبل عليها المرء هذا العلم . ولهذا فإن المهم دائماً في الفضيلة عندهم صورتها فحسب ، لا مضمونها ، لأن المضمون واحد باستمرار ، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذى سيحدث ، ولا مجال للاختيار أو الحرية ، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم . وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوى أو الحياد *Indifferentia* . وهذا هو منهجهم المشهور في هذا الباب ، وهو أن كل فعل أخلاقى هو في ذاته لاقية له ولا اعتبار ، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هى دائماً في الموقف النفسى الذى يفقه الإنسان بإزاء هذا الفعل . وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة ، من حيث أن الأفعال مقدره أزلياً تقدراً مطلقاً ، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل ، وهذا كل نصيبه في الفعل الأخلاقى : اعنى أن يتكيف والحدث الخارجى على نحو خاص . ومن هذا للبدا الذى تقوم عليه الأخلاق الرواقية ، تستخلص النتائج المشهورة التى عدّت منذ القدم أنها تناقضات وهمية في الأخلاق الرواقية . فالحكيم عند الرواقيين هو هذا الذى يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية ، وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة ، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً ؛ أما نتائج الفعل ، فليس عليه بعدئذ إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب ، سواء أكانت خيرة موضوعياً أم كانت شريرة . وتبعاً لهذا ينكر الرواقيون على كثير من كانوا يعدون فضلاء فضيلتهم ، فينكرون على كاتون واليوس أنهما حكيمان ، وينكرون على شيون أنه شجاع ، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء

قصداً ، ولم تكن نفوسهم مهيأة لها من الناحية الباطنة . لكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق . بيد أننا إذا سألنا الرواقين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو ، لقالوا إن الفضيلة على النحو ممكنة التحقيق ، غير أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد : فسقراط لم يكن حكيماً ، وإنما اقترب من الفضيلة . ولهذا كان لابد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق : بين أخلاق نظرية ، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها ، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين — وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية ، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية : ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة : فضيلة هي الحكمة صوفياً *sophia* ، وفضيلة هي الفطنة *phronesis* . فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول ، أي في الأخلاق النظرية ، والفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة . ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة « الملائم » *officium* ؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً ، ولا شراً مطلقاً . وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقيون ، فهم يقولون بوحدة الفضيلة ، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة ، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء ، وإما أن يجملها ، ولا وسط بين العلم والجهل مطلق . والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسى تبعاً لما يقتضيه العلم ، فلا بد إذن ، من أجل تحقيق الفعل ، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً . ولكننا نجد هنا حيناً يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق ، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر ، والتي تكون الفطنة بدلاً من الحكمة ، ويخرج هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض ، وهي تفرقة كان لها أثر كبير ، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها .

وأساس هذه التفرقة بين الغاية *telos* وبين الغرض *propos* أن الغاية هي تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل . فغاية الفعل هي الفعل في ذاته ، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج . وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية في الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية ، وهي تلك التي تتوقف على الغاية ، وبين الأخلاق العملية ، وهي تلك التي تتوقف على الغرض . وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذي قال به الرواقيون — كما سنعرض لهذا بعد قليل — لـهذين النوعين من الأخلاق ، فإن ثمة طابعا مشتركا بين كلا النوعين ، وهو أنه يفترض دائما في كل أخلاق أن تكون أخلاقا باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التي يحياها المرء في نفسه . أما التمييز فقد ظهر خصوصا في العصر المتأخر عند الرواقيين الذين وجدوا في الجليل التالي للرواقية الأولى . وهذه التفرقة كالتفرقة التي قال بها برميندس في نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقي وبين الظن . فكما أن برميندس قد قال بنوعين من الحقيقة : حقيقة يقينية وأخرى ظنية ، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق : أخلاق نظرية أو مثالية ، وأخلاق عملية أو شعبية . وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما تكون عند هريولوس : فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الاسمي : خير أسمي نظري هو الذي ينشده الحكيم ، وخير أسمي عملي هو الذي يقنع به الرجل العادي .

وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصا إلى هريولوس ، فقال : لا شيء أسوأ من أن نعد أن هناك نوعين من الخير الاسمي . فالخير الاسمي لا يمكن أن يكون غير خير واحد ، فإذا تعدد فقد فقد صفته الأولى وهي أنه الخير الاسمي ، أعني أن هذه التفرقة تجعلنا نقع في تناقض . ويحرص رودييه على تأكيد هذه التفرقة ، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن في الأخلاق الرواقية منطقية ، ولم يكن فيها هذا التناقض الذي أشرنا إليه في بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم . ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أنه لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى في الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسان الميول الطبيعية الأولى الأساسية ، وبين أن يقول في

الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة ، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فرق في الواقع بين خير وشر ، مادام كل شيء ضروريا . ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقى الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم في الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيف ولإياها في باطن نفسه ، ولا داعى إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر ، مادامت هذه الأفعال ضرورية .

والثابت أن هذه التفرقة لم تأت في الواقع إلا في دور متأخر في الجيل الثانى . أو الثالث للرواقية . فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية ، وفي شيء كثير من الغموض عند كريستفوس ، ولكننا لانجد لها واضحة إلا عند أتباع متأخرين أشهرهم ذيوجانس البابلى ثم تلميذه أنتيسترات ، وكانت العلة في هذا التغير الذى طرأ على تصور الرواقين للفضيلة العليا أو الخير الأسمى تلك الخصومة العنيفة التى شنها على الرواقين أحدا أتباع الأيقوريين وهو دكرنيادس . فقد أخذ كزنيادس على الرواقية أن المثل الأعلى الذى تنشده تحقيقه لا يمكن أن يتحقق ، وبالتالي لا يمكن الإنسان أن يحصل السعادة . ويذكر في هذا الباب قول قاله كزنيادس حينما ذكر عن أحد الولاة إنه ليس والياً لأنه ليس حكيماً ، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين فأشار كزنيادس بهذا إلى أن الرواقين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق ، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن فى الواقع أن يتحقق ، وبالتالي لا يمكن العمل أن يتم . ولهذا اضطر الرواقيون فى هذا الجيل ، وعلى رأسهم ذيوجانس البابلى ، إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقى بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع فى النهاية إلى الملامات officia ، بدلا من أن ترجع إلى الفضائل العليا *Kaθήκοντα* . غير أن ذيوجانس وأنتيسترات قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن الـ *Kaθήκοντα* هى والـ officia شيء واحد . فكان هذا مصدراً - فى رأى روديه - لما حدث بعد ذلك من خلط فى مذهب الرواقية الأخلاقى ،

والنظر إليه على أنه متناقض . أى أن هذا التناقض يمكن أن يحل على الطريقة التاريخية بأن يقال إنه في الجيل الأول ومعظم الجيل الثانى كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق بحسبانها تقوم على الـ *Kaθήκοντα* وينكرون على الـ *officia* صفة الأخلاقية، ولكنهم في الدور الثانى من الرواقية الأولى — وهو الدور الذى تحدده في الواقع خصومة كرنيداس — اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلوّ وحدة المذهب الأخلاقى الأول، فقالوا حيثن إن الأخلاق يمكن — إن لم يكن يجب — أن تقتصر على الـ *officia* ، لأن الـ *Kaθήκοντα* غير ممكنة التحقيق .

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقيين الذين ينتسبون إلى هذا الدور الكرنيدادى ، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى ، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الحيويسى . فأرسطون لا ينكر فقط — كما فعل زينون — أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصورها الرواقي ، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان مامن قبل قد حقق شيئاً من هذا ؛ ثم يلج في وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هي وحدها الأخلاق التى تصدر عن الأخلاق النظرية ، لا عن الأخلاق الشعبية . فكأننا نجد إذن في أرسطون طرفاً مغالياً جداً أورد فعل قوى ضد التأثير الذى أحدثه كرنيداس في تشكيل الأخلاق الرواقية عند ديوجانس البابلي وتلميذه أنتيبار . وما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام الأول للطبيعيات ، وذلك لأن الأخلاق مترجع في هذه الحالة في الواقع إلى العلم بما تجرى عليه أحداث الطبيعة بالضرورة ، ثم مسابقة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية . وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة ، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والرذيلة ، لأن العلم عنده — كما أشرنا إلى شيء من هذا فيما سبق — واحد لا يقبل درجات ، وبالتالي لا تقبل الأخلاق درجات : فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنتين . والواقع أن الأخلاق إذا ما تصورت كما تصورها الرواقيون الأولون ثم أرسطون ، كان لابد أن تنحل إلى الطبيعيات ، أى تكون في الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليهما .

إلا أن التيار الذى جدد أرسطون لم يلبث أن اختفى فى الجيل التالى له مباشرة ، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هى شخصية باتتيوس الرودمى . تسلك نفس المسلك الذى سار فيه هريولوس وأنتيپاتر . ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون . فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعية مذهب باتتيوس : هل كان حقاً تابعاً واستمراراً للمذهب هريولوس وأنتيپاتر ، أم كان فى الواقع امتداداً للاتجاه الذى جدد أرسطون ؟

قسطنطين وتسار وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن باتتيوس كان سارياً فى نفس الاتجاه الذى سار فيه من قبل هريولوس وأنتيپاتر ، بل غالى جداً فى هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون فى الاتجاه الآخر ، إذ قال - تبعاً لما يقوله أنصار هذا رأى - إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة ، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصى ، فكان الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلى وهو السير بمقتضى الطبيعة ، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق بالميل الفردية . وإنما ستأخذ الأخلاق ، فى هذه الحالة ، مظهراً أقرب ما يكون إلى الإيقورية ، لأنها ستتحل فى الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميل الطبيعية . وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة ، أى أننا نجد فى هذا الاتجاه قضاءً على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح . وهذا ظاهر خصوصاً عند باتتيوس فيما يتصل بفكرة « المفضلات » ، وهى الأشياء المتوسطة بين الخير والشر ، والتي يمكن أن تكون مترادفة فى الواقع مع ال-officia . فإن باتتيوس يفصل درجات مختلفة لهذه الأخلاق . ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر ، وأن يقترب من الخير أو من الشر . ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل ، فى الواقع ، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل ، لا الفعل من حيث هو فعل ، أعنى أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التى رأيناها من قبل ، فيصبح الغرض هو الأصل ، والغاية

وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق .

ولكن روديه تبعاً للبداً الذي توخى أن يبينه في عرضه للأخلاق الرواقية ، أنكر أن يكون باتتيوس ممن ساروا في الطريق الذي بدأه ذيوجانس البابل وأنتيبار ، وإنما قال باتتيوس بالتفرقة الرئيسية بين الأخلاق الشعبية والأخلاق النظرية ، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منهما ميدانه الخاص به : أما الحكم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية ، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية . إلا أن روديه قد اضطر مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال باتتيوس يرجح أنه كان أميل إلى عد الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل ، وإنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الإطلاق وكان لابد للإنسان من أن يعمل ، وكان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية . ويفصل القول فيها أكثر عما فعل ؛ بالنسبة للأخلاق الأولى ، ومن هنا جاءتنا عن باتتيوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو الممثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية . وطبعاً أن يكون باتتيوس قد اتجه هذا الاتجاه لأن هذا ما كان يُنظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشاراً لأولى الأمر في روما ؛ وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلاً عملية معينة ، تحلوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة ، فلا بد أن يكون باتتيوس — وقد وجد طبيعة الجلو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه — لابد إذن أن يكون باتتيوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق الشعبية العملية ، ولم يعديغى بالناحية الأخرى ناحية الأخلاق النظرية ، إلا عناية ضئيلة جداً . فهما قال روديه فيما يتصل بكون باتتيوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابل وأنتيبار ،

فإنه بما لا سبيل إلى الشك فيه — وهذا أيضاً شيء — كان يقتضيه منطق التطور المنهجي والحضارى — تقول بما لا شك فيه أن الأخلاق عند باتتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً ، بل واستمراراً متطرفاً ، للاتجاه الظاهر عند ذيوجانس ، وعلى هذا فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية باتتيوس .

وهذا التطور في الاتجاه الذى بدأه ذيوجانس البابل هو عينه سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية . خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية . فإن الرواقية التى قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا ، وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أى الحكمة العملية فى الحياة ، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التى قامت عليها الأخلاق الرواقية . ولئن كان هؤلاء وأمثالهم من الرواقين الرومانيين قد أخذوا بالأخلاق الرواقية ، فإنهم لم يأخذوا إلى الناحية الشعبية العملية ، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة؛ وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموماً فى هذا الطرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره ، فكان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له ، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملى الصرف الذى انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم ، كما هو مشاهد فى تأملات ماركس أورليوس .

وشىء أخير يجب أن نشير إليه ، يطبع الرواقية بوجه عام فى نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص : هو النزعة الكونية ؛ فالرواقى كان يحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع ، وبالتالي كانت تعنيه كثير هذه الفروق المختلفة بين الناس . إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية ، فهم لم يكونوا يجحدون حرجاً فى أن يكون الإنسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفى الآن نفسه مواطناً للعالم كله ، أما النزعة العالمية ، وهى التى بين أمة وأمة ، وتخرج بالأمم عن حدودها ففتننى إلى ما يسمى باسم « الشفقة الإنسانية » . *Caritas humano genero* — هذه

النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الإنسانية العامة لم توجد في الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين . أما الرواقيون فقد قالوا بأن الإنسان مواطن للكون ، وإن كان مواطناً في الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها . فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم في أن النزعة الكونية تنظر إلى الإنسان بوصفه جزءاً من كون أكبر ملشماً فيه ، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الإنسان بوصفه عضواً في جماعة عامة هي الجماعة الإنسانية .

الأيقورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأيقورية ، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خلفها الأيقوريون ، اللهم إلا فيما يتعلق بزعيم هذه المدرسة : فمع أننا نعرف حياته بالدقة ، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع ، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأيقورية كلها ، ولم يكد الاتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس ^(١) . أما أيقور فقد ولد في شامس سنة ٣٤١-٣٤٢ ق.م ، وتربى تربية ذاتية - وهو يفخر بهذا كثيراً ، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاقته ، ولكنه استطاع على كل حال أن يتتقف بنفسه ، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضى به منطق فلسفته ، والغاية من الفلسفة عنده . ثم انتقل إلى أثينا ، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم « حديقة أيقور » ، وظل يدرس بها حوالى ست وثلاثين سنة وتوفى سنة ٢٧٠ ق.م أما أتباعه فليسوا مشهورين ، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأيقورية . والشخصية التي تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأيقوريين شخصية متأخرة جداً ، وهى شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لو كرتيوس .

معنى الفلسفة وتقسيمها : لن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هى الأساس فى كل مذهب فلسفى ، وجعلوا الجزء من الآخرين من التقسيم الثلاثى التقليدى ، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق ، فإن أيقور وأتباعه قد غالوا فى هذا الاتجاه إلى أقصى حد : فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم ، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق . ولهذا نجد أيقور ينكر على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى ؛ فهو يقول عن الرياضيات ، من ناحية ، أنها تستنتج باستمرار من مصادر كاذبة ومفاهيم غير صحيحة ؛ كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً .

ويقول عن التاريخ والعلوم العامة : إنها تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها ، لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل . هذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام ، وكذلك الحال أيضاً في الفلسفة بوجه أخص ، فاقدر خلا من العمل ، أو لم يؤد إليه ، أو لم يكن مرتباً نحوه ، لا فائدة فيه للفيلسوف . فالمنطق بالمعنى التقليدي لا فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقوري لأنه بحث عن نظرية لا تؤدي مطلقاً إلى وضع السلوك الإنساني ، بحيث يؤدي إلى السعادة ولهذا فإنهم لم يعنوا بالمنطق ، وإنما عنوا بشيء آخر قريب من المنطق هو نظرية المعرفة وسموه القانون *Kanon* ، وهو بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب . أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطي الطمأنينة التي ينشدها المرء في سلوكه الأخلاقي بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التي تمتلئ بها حياة الناس ، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أوهاماً علمية أم أوهاماً دينية ، فمهمتها إذن مرتبة نحو العمل . فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقي إلا الأخلاق . ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات ، وعنّى كذلك باللاهوت ، فإن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقوري . ومع ذلك فمن الخير ، ونحن نعرض المذهب الأبيقوري ، أن نقسمه إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهي : المنطق — ونقصده هنا نظريته للمعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون — ثم الطبيعيات ويدخل تحتها اللاهوت ، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية .

القانون أو نظرية المعرفة : إذا كان الرواقيون — مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلاً أعلى أقرب ما يكون إلى السعادة العقلية الخالصة — قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس في كل معرفة الإحساس ، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة بحسبانها اللذة فحسب ، قد نظروا إلى مصدر المعرفة على الإحساس وحده ، بل كان عليهم أن يفرعوا الرواقيين بكثير ، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهما وبطلانا ، وأن يتوسعوا ما شاءوا في هذه النظرية الحسية في نظرتهم إلى

المعرفة . وهكذا نجد أن الأيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس ، في باب المعرفة ، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم ، في باب الأخلاق .

يقول أبيقور : إن الأصل في كل معرفة هو الحس ، فعن طريقه وحده تتم المعرفة والحس لا يخطئ ، وإنما الذي يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة ، والناس تختلف في التقاطها لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذلك يلتقط أخرى وهكذا ... مع أن الموضوع واحد باستمرار ؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض ، فالأصل إذن هو الحس دائماً ، وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات . وهنا لابد أن ينتهي الأبيقوري إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول : إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة . ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول : إن للمعرفة يجب في هذه الحالة أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات . ولكن ذلك لا يوضح للمشكلة الحقيقية ، وهي أنه إذا كانت تأتي لكل إنسان صورة خاصة فلا بد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض ، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة ، فإن يقال بعد ذلك : إن أصل الاختلاف هو في الخارج لافى الحواس ، ليس من شأنه أن ينفي اللازم الأصلي ، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض ، مع حق كُليّ أن يؤمن بما قال به حسه .

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس ، فيحكم الإنسان عليها حيثئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجى أو غير موافقة ، والخطأ هو في الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع ، لأن الخطأ مقصوده في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض ، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر . وبعبارة

أوضح الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس من حيث إنه يحس ، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي ، وإنما الخطأ نفسه هو في هذه الصورة نفسها ، من حيث إنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع .

فيأتي العقل بعد ذلك أو الحكم ، فيقول : إن الصورة التي أتت إلى حسه هي الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجي ، ومن حيث أن الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن أن الصورة التي أدركها حسه هي الصورة الحقيقية للمطابقة لحقيقة الموضوع ؛ فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيما بين الناس بعضهم وبعض . وأما الحس كحس ، فلا يمكن أن يخطئ أبداً . وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطئ ، فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ ؟ إن قلنا إنه العقل ، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس . فالأصل هو الإحساس ، والتالي لا يكون حكماً على الأصل ، وبهذا يتأكد أن الإحساس هو الأصل في كل معرفة ، وأن الأحساس لا يخطئ ، وإنما الخطأ ينشأ من اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد .

فالإدراك الحسي تبعاً لهذا هو الأصل ، وبعد ذلك يأتي تكوين المدركات أو التصورات ، والتصوير يتم بأن يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر ، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً : فكان مصدر التصور في الواقع الذاكرة ، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية وإنما خلاصة أو إشارة أو ملول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشئ واحد هو تصوره . وهكذا نجد أن الأصل أيضاً في التصور هو الحس ، وبعد التصور ، أي باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم ، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو δόξα ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق ، لأن هذه الأشياء لا تتحمل اليقين ، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين . ولئن كان المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبية

في المعرفة ، وإلى الشك ، فإن أيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار ، ينكره على أساس منطقي من ناحية ، وعلى أساس عملي من ناحية أخرى ، فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكك قولهم : إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون ؛ فهذا تناقض في القول يكفى لدحض الأصل . ومن الناحية الأخرى العملية ، يلاحظ أيقور أنه بغير المعرفة أيا كانت درجتها من اليقين ، لا يمكن الإنسان مطلقاً أن يسلك وأن يعمل ؛ فلكي يكون ثمة عمل لابد من القول بأن المعرفة ممكنة ، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذ هو أن للمعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية .

الطبيعيات : وهذه الحسية التي تسود نظرية المعرفة هي أيضاً التي تسود نظرية أيقور في الطبيعيات وما بعد الطبيعة . فهو يقول مع الرواقين : إن الشيء الحقيقي هو الذي يفعل ولا يفعل ، ولا شيء مما لا يفعل ولا يفعل بحقيق . ولكنه ينظر كذلك — كما فعل الرواقيون أيضاً من قبل — إلى هذا الذي يفعل ولا يفعل على أنه الجسم فحسب ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادى المحسوس المنفعل الفاعلي . وينظر إلى الصفات بحسبانها أشياء ثانوية غير حقيقة الوجود ، ويقسمها إلى قسمين : قسم لأهمية له إطلاقاً ، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية . ولكي يفسر الحركة ولكي يفسر صفة أخرى قال بها في الأجسام وهي صفة الثقل ، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم الخلاء ، فإنه لم يفهم مصدراً للتمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة غير الخلاء ، بحسبان أن الأجسام الثقيلة هي القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هي الكثيرة الخلاء . والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أيقور إلا إذا افترضنا الخلاء ، ومن حيث إن الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن نفترض الأساس الذي تقوم عليه وهو الخلاء ، وعن طريق هاتين الفكرتين : فكرة الجسم وفكرة الخلاء ، أقام أيقور مذهبه في الوجود وفي الطبيعة . أما الجسم فيقول عنه أيقور إنه يمكن أن ينجل ، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، بل لابد من الوقوف عند حد ، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء . فقال بأجسام فردة هي الذرات وهي الأصل

في الكون ولا تقبل الانقسام . وهكذا وجد أبيقور في مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية ، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله . فديمقريطس قد نظر إلى الخلاء والملاء على أنهما يدلان على اللاوجود والوجود ، أما أبيقور فلم يرتفع إلى هذا المستوى الميتافيزيقي ، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء على أنه الخلو من المادة ، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التي يثيرها هذا التصور للخلاء .

أما أوصاف الذرات فهي تماماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس ، أعني أنها أوصاف كمية : فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا في الشكل والمقدار والثقل ، وعن طريق هذا الاختلاف وبتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكون الأجسام ، إلا أن أبيقور في تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء . فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك إلى أسفل باستمرار ، لأن كل ماله ثقل يسقط نحو أسفل ، وبدلاً من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذات الثقل تستط إلى المركز ، قال إنها تسقط إلى أسفل ، ونسى في هذا أنه يتحدث عن سقوطها في الخلاء ، وفي الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل . وهذا تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله ، ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض .

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات في الخلاء وهي أن هذه الذرات عند أبيقور مدامت تسقط في الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها في الخلاء ، وهي إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكون من ذلك ذوات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون ، وإنما ستضطر هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة في الخلاء ، فلا مجال إذن للتلاق . فكان على أبيقور بعد هذا أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات ، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت في الواقع ثغرة كبيرة في هذا المذهب الآلي ، ونعني بهذه الفكرة :

فكرة الانحراف Clinamen . فهو يقول : إنه لكي يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام ، لابد من افتراض أن في الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعي . وعن طريق هذا الانحراف ، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام . كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أولاً ، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين ، ولم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التي يجدها الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلي . وبهذا أدخل أبيقور في مذهبه الآلى فكرة روحية في الواقع ، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها ، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية — وإلا لكان ذلك تناقضاً في الحدود أن يقال انحراف بالضرورة — وإنما هذا الميل يأتي من جانب الذرات كما تشاء .

الإلهيات : ذوالغاية التي يرمى إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هي أن يزولوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التي من شأنها أن تعكر صفو الحياة السعيدة ، فكانها في الواقع متصلة اتصالاً تاماً بمسألتي دينيتين رئيسيتين : للمسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم ، والمسألة الثانية مسألة العناية الإلهية . أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون ، وأبيقور على رأسهم ، أن علم الإيمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الإيمان بها ، حتى إن الذي يؤمن بها هو الذي يرتكب خطيئة دنيئة في الواقع ، بينما الذي لا يؤمن بها هو الذي يسلك سبيل الصواب . ويذهب لوكرتيوس إلى أبعد من هذا فيقول : إن الدين شر ما بعده شر ، وإن الواجب على الإنسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين ، لأن الدين هو ينبوع كل شر .

أما العناية الإلهية ، فيالقدر الذي أثبتناه الرواقيون قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام ، ولا تتفق مع مقام الألوهية : فأين هذه العناية الإلهية في عالم حظ

الشرف فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير ، ومصير الخير أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير ؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذى يصلح لسكنى الإنسان ؟ وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان خلواً من كل سلاح ، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر ؟ وأين العناية الإلهية ، وهى لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر ، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس ، ويتأثر بالتالى لكل ما يصيبهم من شر أو خير ، فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة ، إذ سيكون فى هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشرور ؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات ، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار ؟ فسواء نظرنا إذاً إلى المسألة من ناحية مايجرى فى واقع الطبيعة ، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية ، فكل شيء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الإلهية ، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية فى هذا الكون ، وكان لابد لله قبل أن يخلق العالم ، وأن يضع فيه عنايته ، أن يجد مثالا لهذه العناية فى الطبيعة ، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطردة لا تخضع للهوى . فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيره على مثال الطبيعة العمياء ، فلا مجال إذن للقول بالعناية الإلهية فى الكون .

إلا أنه لا يجب أن يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة . فليس بصحيح فى الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الآلهة مسaire للمعتقدات الشعبية . لآتنا نجد ، كما يلاحظ تسلز ، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الواثق عن وجود الآلهة . كما أنه لم يكن ثمة داع له إلى مسaire الأخلاق الشعبية خوفاً من تأثير الجمهور ، لأن الإلحاد فى عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً ، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل اللئيم ويكون مؤمناً تقيّةً لا تقيّةً . وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه فى

المعرفة وفي الطبيعة ، ودعاه إلى هذا الإيمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون ، ومثل هذا المعتقد العام — الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق للملاحظة الحسية تقريباً — من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساساً من الواقع ؛ فمن هذه الناحية النظرية — وأبيقور يتصور الآلهة ، تبعاً لهذا ، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أو في الهواء على شكل صوراً أثرية يدركها الناس — فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة . ودعته إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية ، فقد وجد الإنسان في حاجة إلى أن يحسم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا ، وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج في أن نسميها الله أو الآلهة . فلكي يكون هناك جمالٌ كامل في العالم ، ولكي يتأثر الإنسان مثلاً أعلى للفضيلة والحياة السعيدة ، فعليه أن ينظر إلى الآلهة بحسبانهم موجودين ، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال ، وإن كانت في الواقع من خلق الأمانى والأمل ، أكثر من أن تكون من خلق الواقع والعقل . وإذا كانت الحال كذلك فسيضطرب الأبيقوري إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة ، فيصورهم على صورة الإنسان تماماً لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة — وهي من خلق أمانيه وآماله — إلا على هذا النحو الإنساني ، ولأن هذا النحو الإنساني هو أجمل صورة توجد في الطبيعة . ولهذا يجب أن ينظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات ، حتى فيما يتعلق بصفات المأكل والمشرب والملبس . ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيسيتين للآلهة : الأولى صفة الدوام ، والثانية صفة السعادة . فالآلهة متصفون أولاً بالدوام ، ولكي يكونوا كذلك كان لابد لتركيبهم الجسماني من أن يكون على نحو مخالف للنحو الإنساني الصرف ، لأن الجسمانية الإنسانية قابلة ، بل ومن شأنها الفناء ؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع ما يليق بهم من دوام ، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثرية لا تخضع في الواقع للتغير ، وكان علينا من ناحية أخرى أن لا نتصورهم في مكان عادي يخضع دائماً للحركات والتغير ، وإنما يجب علينا أن نودعهم في مكان قد خلا من معالم الفناء ، مكان يسميه الأبيقوريون باسم « ما بين العوالم » . وفي هذا

المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة ، وهذه الحياة الدائمة هي حياة سعادة ، والسعادة هنا هي الحلو المطلق من كل ألم ، أى أنها هي الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا ، التى سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية .

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء ، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم ، لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره الهم ، والهم هو التأثير ، فالعناية الإلهية تقتضى التأثير . ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أى خالية من كل تأثر ، كان لابد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية ، فهم يحيون وحدهم فى عزلة غير آبهين لشأن من شئون هذا العالم ، وهو أقرب ما يكون إلى الصور المأمولة التى يضع فيها الإنسان أجمل ما يتصوره عن الحياة السعيدة .

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين فى الله تختلف جداً الاختلاف عن نظرة الرواقين إليه ، سواء من ناحية العلو : فإن الأبيقوريين لم يقولوا إن الآلهة حالة فى الكون بعكس مايقوله الرواقيون ، ومن ناحية العناية الحالة فى الكون : فهذه يتكرها الأبيقوريون كل الإنكار ويشكرون بالتالى كل مايجرهم من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة . وفى هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لزعاة الإلحاد التى توجد دائماً فى دور المدنية فى كل حضارة ، مهما كان المظهر الخارجى الذى يتخذه الإيمان الدينى ، ومهما كان مدى التصور الذى يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله ، فالإلحاد فى هذا الدور ضرورى والأبيقوريون قد عبروا عنه هنا أجلى تعبير .

الأخلاق الأبيقورية : لن كنا قد رأينا فى الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد ، فكذلك الحال فى الناحية الأخلاقية ، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد . ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده فى الطبيعيات ، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية ، ترتب للمقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها .

يقول أبيقور : إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم ، وهذا شيء لا حاجة

بنا إلى البرهنة عليه ، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه . وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة ، فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت ، فإننا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمى دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم . فالأصل إذاً في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم .

إلا أن أبيقور فرق ، وكذلك الأبيقوريون ، بين أنواع عدة من اللذة والآلام . فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الضيقة ، التي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض ، وبين الآلام بعضها وبعض ، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات ، لأن في احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر ، ولأن في تجنب هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر ، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لهما من أثر مترتب ، والأثر المترتب قد يقضي إلى شيء من نفس النوع ، أو إلى شيء مضاد ، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين ؛ أعني من هذا كله أن كل ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم في ذاته ، كما أن كل لذة يجب ألا تطلب لأنها لذة في ذاتها ، إنما يجب أن يحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها ، للذات والآلام المترتبة عليها ، فإذا كنا نجد لذة تنتج إلماً تأثرنا به أشد بكثير من تنعمنا وتملينا باللذة الأولى ، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر ؛ وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يقضي إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها ؛ كان علينا أن نعاني هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى . وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض ، لأنه ليس من اللذة أن نحصل كل لذة ، وليس عما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم . فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض ، والآلام بعضها وبعض ، واللذات والآلام هي الأخرى بعضها وبعض ، وجدنا في النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا في الحالة التي يخلفها من كل الانفعالات ، فكأننا سنتهي إلى جعل اللذة الحقيقية هي المحل من الانفعال . وهكذا نجد أن المذهب اللذّي عند أبيقور يختلف كل الاختلاف

عن للذهب اللذة عند القورينائيين : فهو لاء كانوا يطليون اللذة كائناً ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها ولم يكونوا ينظرون إلى الذات بوصفها تكون كلاً واحداً متصلاً بلذات الإنسان ، بل كانوا ينظرون إلى هذه الذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض ، وكأن لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض ؛ حتى يعطى الإنسان ، أو ليجب عليه أن يعطى ، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها ، ولا داعى إذاً للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجرى في لحظات تالية . أما الأيقوريون فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكون وحدة ، فيضطرون بالتالى إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى ، وبالتالي يجب أن نراعى اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة . وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تنصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظوراً إليها بوصفها وحدة مستقلة ، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة بوصفها جزءاً من كل . فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها بوصفها مستقلة ، قد تكون منوعة بنعت اللذة ولكنها لو نظرنا إليها بوصفها جزءاً في حياة كاملة ، وجدنا أنها تنصف بصفة الشر والآلم . لأن النتائج التى تترتب عليها إذا ما قيسست إلى ما فيها رجح الآلم اللذة ؛ فكانت مصدراً للشر والآلم ، أى كانت بالتالى متصفة ، وبلرجة أكبر ، بصفة الآلم . فالفارق إذاً بين الأيقوريين والرواقيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقعة بعضها على بعض ، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كل لحظات مستقلة بعضها عن بعض ، فمن المنطوق إذن أن يقول القورينائي إن اللذة أو السعادة الحقيقية هى فى تحصيل كل لذة كائنة ما كانت ، وكائناً ما كانت النتائج المترتبة عليها . وكان من المنطوق كذلك أن يقول الأيقورى إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة فى سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض ، وبالتالي خاضعة للتقويم والترتيب التصاعدى . وهنا ينهى الأيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات : فهناك لذات حسية صرفة من ناحية ، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة ، الأولى لذات إيجابية تنصف بأنها على حال من

اللذة الإيجابية ، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر — ولهذا كان من الأخرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي ، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا . وإذا كانت الحياة ، منظوراً إليها في مجموعها ، تنتهى بنا قطعاً إلى القول بأن هذه الصفات الأخيرة أى الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى : فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية ، والذي يليه للأخلاق الإيجابية . وذلك لأن اللذة لا يمكن أن تتحقق في واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية ، ولما كان هذا مستحيلاً فإن كل لذة في الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والالم ، لأنها لن تنهى مطلقاً إلى أن تشبع إشباعاً حقيقياً . فأيقور يتفق مع أفلاطون في أن اللذة مصدرها دائماً ألم تتبع منه ، أى أن كل لذة تفترض ألماً مزاجياً لها . وإذا كانت الحال كذلك ، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة آلاماً ، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألماً ، كما أنها لا تفترض تنعماً إيجابياً ، وإنما هي تفترض باستمرار الخلو من كل ألم ، أعنى أنها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية ، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أى ألم ، غير أن هذا يجب أن لا ينسينا أن الأصل الحقيقي في الأخلاق الإيجابية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الإيجابية هي الأساس ، وهي التي يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها في أخلاقه ، حتى إن أيقور يقول مراراً — ويزيد عليه تلميذه مطروودورس — إن مصدر كل لذة هو البطن ؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضروري لكل حياة سعيدة ، وليس معنى هذا في الآن نفسه أنه هو كل السعادة ، لأن أساس أى شيء ليس هو كل هذا الشيء . ولكننا نجد أقوالاً صريحة جداً لايقور وتلاميذه تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة . وعلى كل حال فما لا شك فيه أن الإيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانعقالات السلبية .

فالأصل إذاً في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ

أن يُظن الأمر على العكس من هذا . وأبيقور يسخر بسخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة ، هي أوهام اتباع الخير للخير ، أو الفضيلة للفضيلة ، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم . ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق إلى مذهبه اللذّي ، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة : فمن اللذات ما هو ضروري وخير معاً ، ومن اللذات ما ليس ضرورياً ، وإن كان خيراً كذلك ، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضروري .

واللذات التي من النوع الأول هي الناجمة عن إشباع الحاجات الأولية للكان الحي ، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات أو إلى نوعين رئيسيين من اللذات : لذات حركية ، وأخرى سكونية . أما اللذات الحركية فهي التي تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة ، واللذات السكونية هي التي تترتب على الحاجة وقد أشبعت . فالعطشان الذي يجد ماء فيشربه ، يشعر بلذة أثناء شربه ؛ وبعد أن ينتهي من الارتواء ، يشعر بلذة سكونية ، هي الخلو من الحاجة ، والخلو من الحاجة لذة سكونية ، لأنه ليس ثمة فعل أو انفعال حقيق من جانب الشخص الذي يعانيه . وهذه اللذات الضرورية الحيرة ، هي هي اللذات بالمعنى الحقيقي ، وكل ما عداها من لذة قيمته أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية .

فالنوع الثاني من اللذات يتصف بأنه غير ضروري ، بل إن الأخرى ألا يتبعه الإنسان مادامت الطبيعة لم تهينه دائماً ، فثلاً التأتق في الملابس ، والتأتق في المأكول ، كل هذا ليس بلذة ضرورية ، وإن كان خيراً لأنه يحدث اللذة ؛ ولهذا كان هذا النوع الثاني أقل درجة من النوع الأول ، لأن الطبيعة ضئيلة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات ، فالأخرى في هذه الحالة أن يزيد الألم الناشئ عن عدم تحقيق هذه الرغبات ، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة — الأخرى أن يحدث هذا كله ألماً في النفس يفوق اللذة التي تشبع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات .

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً في ذاته . فهو ليس بضروري ،

لأن للبول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه بوصفه شيئاً مكملاً لنوازع هذه
 غليول ، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث الماء أكبر عما فيها . ذاتها من
 خير وتنعم ، تعدُّ شراً لا خيراً . وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث
 دائماً شعوراً بالنقص والحاجة ، أى أن يحدث من ناحية الجسم تألماً ، ومن ناحية
 النفس خلواً من الطمأنينة ، فهو شر إذن ، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة ،
 إن لم يكن هو والالم سواء . ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية ، ثم الطمع
 أو الطموح ، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضروريين ، لأننا لا نشعر
 بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين ، وإنما هو الوهم الذى يخيل إلينا أن من
 لم يمكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر ، هو الذى يدفعنا إلى تحصيل لذة أكبر ، أى
 أنه هو إذا الذى يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع ؛ كما أن الآلام التى تلازم دائماً هذا
 النوع ، أكبر قدراً بكثير جداً عما يتم من إشباع ، وفى قطعا ، لهذه الحاجات خير
 الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع ، أو شهوة بهيمية ، من شأنه ألا يتحقق
 موضوعه باستمرار ، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر ، وإذا تحققت رغبة
 معينة ، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها . وهكذا نجد
 باستمرار أن الأصل فى هذا النوع أنه حركى يعتريه الفناء فى كل لحظة من لحظاته لأن
 الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد ، أعنى : أن حقيقة
 هذا النوع للتغير والفناء ، أو التغير الذى مصدره الفناء . والفناء الناشئ عن
 استمرار التغير .

ولهذا يجد أيقوزو الأيقوريون عموماً أن فى وضع المرء أن يحيا حياة سعيدة جداً
 لأن الحكيم هو الذى يتعلق بالنوع الأول فقط اللذات ، ويحرص حرصاً شديداً على
 تحقيق النوع الثانى ، ويتكره نهائياً لذات النوع الثالث . ولما كانت الطبيعة قد حققت
 دائماً حاجات الإنسان التى من النوع الأول ، وفى وضع المرء إذن أن يكون سعيداً

باستمرار ، وكما يقول لو كرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية . وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقورى أن يحيا حياة سعيدة خالية : من ناحية البدن ، حافلة بالطمأنينة السلبية : من ناحية النفس ؛ والنعم الذى يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقورى ، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواقى ، فلا حرج إذاً فى أن يشيد الأبيقورى بأخلاقه وماعليه هذه الأخلاق من سمو وبقاء ، إن لم يكن أكثر من الرواقى ، فعلى الأقل بالقدر الذى يستطيعه هذا الأخير .

وهكذا كانت حياة الأبيقورين فى حديقة أبيقور — تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم ، والتي تشيع فيها الطمأنينة السلبية ، — حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة . ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة ، فكل لذة فضيلة ، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة ، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم الرباعى التقليدى ، وإنما يقول إن هذه فضائل أولاً ، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض ، كي يفضل الواحد على الأخرى ، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة ، فهو يقول إذا بفضيلة الحكمة ، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح ، المؤدى إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات . كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس ، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقورى أن ينظم شهواته ، وألا يدع اللذات التى فى المرتبة الدنيا تطفئ على اللذات التى فى المرتبة العليا ؛ فهى وسيلة قوية لكى يستطيع بها الحكيم الأبيقورى أن يحقق اللذات الصحيحة . كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة ، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الإنسان أن يخلو من كل خوف أو رهبة ، لأننا قلنا : إن السعادة فى النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية ، ولكى تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تخلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب ، والشجاعة هى الفضيلة التى تحقق لنا هذا الخلو من الخوف . والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها ، إن فى نفسه أو بالنسبة للآخرين ، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الإنسان

أن يظل آمناً ، آمناً من أتهام الآخرين له ، وآمناً كذلك من عذاب الضمير ، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا الهدوء الأخلاقي النفسى الذى ينشده الحكيم الأبيقورى .

ويُخفى أبيقور ، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً ، بالفضيلة الأولى ، ألا وهى فضيلة الحكمة ، لأن المسألة تنتهى عند أبيقور ، فيما يتصل بالمقياس الأخلاقى فى اللذات ، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض ، أى إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض ، وكل منها فى داخل ذاته . وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام ، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام . فعلى الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذّة كمية قبل كل شيء ، فإنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلى الذى يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض ، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى .

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال فى أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التى قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما ، فكأنها فى الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطائية . وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذى يبناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التى من النوع الأول ، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثانى ، وينفر نفوراً تاماً من النوع الثالث فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية فى الأخلاق ، ولكى تتم له الطمأنينة السليمة المطلوبة ، والحلو من كل تالم ، أن ينظر فى الناحية السلبية من الأخلاق ، فيستبعد الأشياء التى تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة التى يجب أن يجيهاها الحكيم الأبيقورى . وهذه الأشياء التى تعكر صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها ، ولكن أهمها شيان : أولاً الجزع من الزمان ، ثم الجزع من الموت . أما الجزع من الزمان فلا داعى له إطلاقاً ، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة ووم غريب هو وهم فكرة الخلود ، فيظل الإنسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا للمعنى السابق ، بما يفسد عليه

حياته الحقيقية التي يحياها ، ولن يحيا غيرها . ولما كانت هذه الفكرة وهماً لا أساس له من الصحة كما تعلمنا الطبيعيات ، فواجب علينا أن نرفضها ، وبالتالي ألا نتأثر بها . هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها ، وإنما تقاس بشدتها ؛ فقد تكون لذة طويلة المدة ، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة . فالمقياس إذن في المفاضلة بين اللذات هو في الشدة ، لا في المدة . وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها ، ولن يحيا غيرها ، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم ، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمأنينة ، وخير طريقة للمرء ينتظر بها للمستقبل ، أو خير طريق لانتظار الغد ، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً .

وثاني الأمرين ليس بأقل وهماً من الأمر الأول ، ونعني به الجزع من الموت . فهذا الجزع لا أساس له من الواقع ، فطالما كنا نحيا ، فالموت ليس شيئاً ، وإذا متنا ، فلن نكون شيئاً ، وإنما الوم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة ، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية – والمعنى هنا واحد – فتعتقد أنفسنا في وضع الغد : « الغيب » ، وننصور جسمنا وقد انحل إلى أجزاء ، وأصبح جثة يأكلها الدود ، فهذه الصورة للإنسان هي التي تحدث الجزع من الموت ، مع أننا في هذه الحالة ، حالة تحلل الجثة ، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين بعد ، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرية الرجعية ، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت ، لأن ما بعد الموت لا يعنيننا إطلاقاً ، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوم : وهم الجزع من الموت ، حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها .

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية ، وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حتى نفى مادي وضع ، فإنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو ، لا تقل في نقائها وعموها عن الأخلاق المثالية ، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون .

الشكك

لم يختلف الشكك في شيء ، فيما يتصل بالغاية ، عن الرواقين والأيقوريين ، فكل هذه المدارس تتفق في غاية واحدة هي أن يجعل الإنسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الرواقين والأيقوريين قد اتجهوا في فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكك إلى الناحية العملية من الفلسفة ، فطالبوها بما طالبا به الرواقيون والأيقوريون سواء بسواء ؛ وكل ما هنالك من خلاف بين الطرفين ، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً ، هو في الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها : فالرواقيون والأيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقيني ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية ، أى بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقد المرء بما توكده له معرفته ، بينما نجد الشكك يقولون : إنه لكي يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة ، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للعرفة ، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها . ولهذا نجد الشكك ينتسبون إلى نفس العصر الذي ينتسب إليه الرواقيون والأيقوريون ، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة ، واتجهوا اتجاهاً واحداً ، ولم يكن موقف الشكك غير نتيجة ضرورية للموقف الذي وقفته المدرسة الرواقية ، والمدرسة الأيقورية . بل وليس الشكك في مذهبهم غير تطور منطقي لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو . فإنا نجد أولاً أن المدرسة الميخارية قد عنت بالجدل ورفض تكوين التصورات على النحو السقراطي ، وحلت وبحث كثيراً للدرجة تؤدي إلى سبيل الشك ، إن لم يكن إلى الشك فعلاً . والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدت هي الأخرى إلى نوع من الشك ، لأن المشاكل التي أثارها هذه الفلسفة لم تجد حلاً شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو ، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة ، لاتدعو إلى الثقة واليقين . ثم جاء الرواقيون

والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج ، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا في قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس ، مع أن الحس قد رُفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدّي إلى العلم اليقيني ، فكان نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون ، مزوداً بالمشاكل التي أثارها أفلاطون خصوصاً في « تيتاتوس » ، وأرسطو في نظريته العامة في المعرفة . ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون في الواقع مركب موضوع للواقفين المتعارضين : موقف الأبيقوريين ، وموقف الرواقيين . فإن التعارض الذي قام بين هاتين المدرستين قد تبين أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق : فكيف نوفق بين النظرة النورية وبين النظرة الكلية الكونية ، وكيف نوفق بين العلوّ وبين وحدة الوجود ، وكيف نوفق وكذلك بين الضرورة الموجودة في الطبيعة عند الرواقيين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين ؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدى إلى نتيجة واحدة هي أن المعرفة ليست ممكنة ؛ وبالتالي يجب على الإنسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك ، فقامت في هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك : الأولى مدرسة فورون ، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة .

مدرسة فورون : فورون من مدينة إيليس ، وقد رحل مع الإسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند ، وأعجب بالفقراء الهنود . ولكننا لا نستطيع أن نقول : إنه قد أخذ شكاً عن المذاهب الهندية : أولاً لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضى أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان ، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكّية عند الهنود . ولما عاد إلى بلاد اليونان ، كوّن مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلاً ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد ، هو تيمون .

لم يكتب فورون شيئاً ، ولذا لا نعلم في الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً ، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية ، قبل عدة مفكر آ بمعنى الكلمة . فهو في طريقة أخذه للحياة قد مثل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك ؛ وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون ، وإن نستطيع أن نفرق بين ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون . يقول تيمون في عرضه لآراء المدرسة الفورية إن الفلسفة الشكية تدور حول مسائل ثلاث : المسألة الأولى : مسألة طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث إمكان معرفتها ، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذي يجب أن يقفه الحكميم بآراء طبيعة المعرفة التي لدينا عن طبائع الأشياء ، والمسألة الثالثة : الموقف العملي الذي يستخلصه الإنسان من هذا الموقف الفكري .

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها ، فإننا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في إحصائنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء . فسواء النظر العقلي والإدراك الحسي لا يستطيع أحدهما إلا أن يحددنا دائماً ، فنحن لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما يبدو ، لنا ، وكأن كل شيء في الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر خصب ، أما طبيعة الشيء في ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها . وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلي يقوم على الحس فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى ، لأن النظر العقلي سيكون غير مباشر ، وكلما تعددت الوساطة ، بعد الإنسان عن الأصل ؛ فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء ، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلي . ولم يفصل فورون ولا مدرسته القول في هذا الشك ، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبين استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء ، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الإنسان ، وإنما الحجج المشهورة ، وخصوصاً الحجج

العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم ، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيдамوس . ولهذا ، وعلى الرغم من آثاراً من هذه الحجج العشر لعلنه أن يكون قد قال به فورون ومدرسته ، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا .

وعلى أساس النتيجة التي اتهمنا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نتقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية؛ لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب ، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة ، لم يكن أمامنا غير الاحتمال، أو بتعبير أدق ، الظن الذاتي ، لأن كل شيء سينحلّ بعد ذلك إلى أن يقول الإنسان : « هكذا يبدو لي شيء من الأشياء » . وهذا القول يدل أولاً على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء ، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص يزاء هذه الظواهر الخارجية . فكان اليقين - إن كان ثبت مجال للتحدث عن اليقين - إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا - وبهذا ، ولكي يكون الإنسان آمناً من تضارب الآراء عما من شأنه أن يحدث قلقاً في النفس - والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس - لا يمكن إذن إلا أن يرجع الإنسان على نفسه وينحصر في داخلها ، وإذا طُلب إليه أن يحكم ، أو إذا طُلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء ، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء ، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا ما يسمى باسم « تعليق الحكم » أو التوقف *aporia* لأن الإنسان إذا ما حكم على شيء ، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً ، وإذا كان لكل رأى ما يعارضه ، وبنفس الدرجة من الاحتمال ، فلن يخرج الإنسان من هذا التناقض المستمر الذي لا بد أن يجد فيه نفسه ، إذا ما رأى أنه مضطر إلى الحكم أوجنباً يحكم أيّاً ما كان هذا الحكم ، لم يكن أمام الحكيم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم ، وهذا هو تعليق الحكم . وتعليق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن ينصرف الإنسان عن أي كلام

هو حكم من حيث أنه معبر عنه في الخارج ، ولهذا فالوسيلة النهائية التي يجب أن يلجأ إليها الإنسان هي أن يصوم عن الكلام فيصبح في حالة صمت مطلق ، مما يسميه الشكاك *εποχή* . فما النتيجة للعملية التي يستخلصها الإنسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكري ؟ كل ما على المرء في هذه الحالة هو أن ينشد ما تشده من قبل الرواقيون والأيقوريون من أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار ، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هي الوصول إلى حالة الأتركسيا *ατρεξία* . ولكن ، هل يستطيع الإنسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل ؟ هنا نجد أن فورون وأتباع مدرسته يميلون إلى نوع من « الفعلية » (برجماتزم) مما سيظهر بوضوح فيما بعد في الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس . فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية ، بل يستطيع أن يكتفي ، من أجل الحاجة العملية ، بالأقوال المحتملة والظنيات ، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة ، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات ، مما من شأنه أن يؤدي إلى إمكان العمل .

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته . فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوى العقول الفلسفية المفكرة ، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن تجاربهم الفكرية .

الأكاديمية الجديدة : وإنما قام الشك على أسس فلسفية ، ونما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذي أخذته الأكاديمية ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد . فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه اتجاهاً علياً ، وأصبحت أبعاد ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسپوسيسيوس ولاكسينوقراط ، كما أن الطابع العلمي قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لأكسينوقراط ، فأصبحوا لا يفترقون في شيء ، من حيث الهدف الأصلي الذي ترمى إليه الفلسفة ، عن الأيقورية

والرواقية . هذا إلى أنهم وإن عتوا عناية كبيرة بالناحية العلمية ، فإنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن ، وإنما اتجهوا بها اتجاهاً أميل إلى الشك ، فأصبحوا يشكون في الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المعرفة الإنسانية وزاد هذا الاتجاه وتوطّد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغاية التي يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يحاربوا كل التيارات اليقينية ، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة في شخصية الأقدمين ، أم كانت ممثلة في شخصية معاصرين ، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الآخرين ، فإن الأكاديمية في هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية ، على الأخص في نظرية المعرفة . أما فيما يتصل بالناحية العلمية أو الأخلاق ، فلا فارق في الواقع في الاتجاه وفي الأهداف ، ولهذا ، نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم في نشأة هذا التيار الجديد ، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر ؛ فهما قيل إذن فيما يتصل بالاتصال المباشر بين زينون الرواقى وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس ، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً في نشأة هذا الاتجاه الجديد ، حتى لئى أن مابقي لنا من عرض لمذهب أرسيزيلاس يكاد ينحل في النهاية إلى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أى عند الرواقيين) . ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية — كما سيظهر فيما بعد — في الطور الثالث للأكاديمية أى في الأكاديمية الثالثة ، وهو الطور الذي يزعمه كرنيادس ، حتى إن كرنيادس يقول : إنه لولا كريسيفوس لما كان كرنيادس .

بدأ أرسيزيلاس بأن بيّن أن كل المذاهب السابقة إنما اتجهت دائماً إلى عدم التيقن ، بعكس الرواقية . وهو هنا يهيب بـ بـرميندس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، فضلاً عن كثير من الطبيعيين الأقدمين ، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم ميّالين إلى عدم التيقن من شيء ، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأية مسألة من المسائل الرئيسية ، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة .

ويعنى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقين ، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقين يفرقون أولاً بين نوعين من المعرفة : بين العلم ، وبين الظن . أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم ، وليست للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم ؛ أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل . وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين ، هو الإدراك الحسى أو التصور ، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل ، فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال : إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة الظن ، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالإدراك الحسى أو التصور ؟ غايماً أن يكون الإدراك الحسى علماً يضاف إلى الحكيم ، وإما أن يكون ظناً أو جهلاً فيضاف إلى الجاهل ؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن ، هذا إلى أن تعريف الرواقين للإدراك الحسى تعريف غير صحيح أو متناقض ، لأنهم يقولون عن الإدراك الحسى إنه الاقتناع بتصوير ما ، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال ، أعنى أن الإدراك الحسى سيرجع في النهاية إذن إلى الأقوال ، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء ، فعلى هذا لا يستطيع الرواق إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الإدراك الحسى يمكن بحسبانه مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة . ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسى تمام الإنكار كما ينكر التصور الذى ينشأ عن الإدراك الحسى ، أى الصورة التى تنطبع فى الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية . وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التى نجدها تستمر فى نقد الإدراك الحسى والصور الحسية ، حتى « التأملات الأولى » ، لديكارت ، وهى حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين ، وتقوم كلها على أساس أن الإحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع ، كما يحدث فى الأشباح التى تراهى أمام الإنسان فى الظلام ولا وجود لها فى الواقع . وكذلك ما يراه الإنسان فى الأحلام والإلهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة . فكل هذا يدل على أن الحس خداع ، وأن

الإدراك الحسى لا يقوم على صورة حقيقية موجودة فى الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج ، تبين طابع الديالكتيك الذى كان واضحاً جداً فى الأكاديمية فى هذا الدور . والحجج ، التى تذكر لنا عنه - وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات ، لأنه لم يكتب شيئاً - تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك فى نقده للرواقين أو للتوكيديين بوجه عام . وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة للمعرفة ، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف فى المنطق باسم « القياس المركب مفصول النتائج » - مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهورة المعروف باسم « كومة القمح » أو « تعريف الأصلع » ؛ - فى هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود ، واستحالة المعرفة من هذه الناحية .

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذى قال به الرواقيون . وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد - هل يقصد أرسيزيلاس من وراءه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالى الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب ، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون ؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للإدراك الحسى أن يكون ذلك فى الآن نفسه نقداً لكل معرفة ؟ الواقع أن النصوص تدل ، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن ، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول ، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الإدراك الحسى الذى قال به الرواقيون ، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلى ، فإذا كان النظر العقلى يقوم على الإدراك الحسى ، فما يصيب الأساس يصيب البناء . وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للإدراك الحسى أن ينقد فى الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسى ، وهو النظر العقلى ، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة ، سواء الحسية منها والعقلية . ولما كان قد رأى

لأستحالة المعرفة الحسية ، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة ؛ ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن تقدمه للعلم أو للمعرفة النظرية .

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة ، بل يقول إن على الإنسان في هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل . وأن يتبع في هذه الحالة ماهو تقليدى أو متبع . ثم يقيم هذا رأى على أساس فلسفى فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل ، وأنه لا عمل ، أو لا إرادة ، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم . أما أرسيزيلاس فينكر عليهم ذلك القول ، ويقول بل لكل العكس أن يكون دائماً الصحيح ، فنحن نعمل أولاً ، ثم نبحث بعدئذا يبرر هذا العمل . والفعل الخير هو هذا الذى يفعله الإنسان أولاً ، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول ، فالفكرة بنت الحركة ، والعلم ابن العمل ؛ فلاحاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين ، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً .

كرنيادس : ولا بد لنا أن نعبّر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى مثل رئيسى للشك فى داخل الأكاديمية ، وهذا المثل يُعدّ أهم شخصية أوجدها الأكاديمية فى ميدان الشك ، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم ، ونعنى به كرنيا دس الذى ظهر فى القرن الثانى قبل الميلاد . وفى هذا القرن وفى القرن السابق عليه مباشرة ، أى فى الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنيا دس ، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً فى الحياة اليونانية عموماً ، وأثرت كذلك فى تطور الفلسفة وانطباعاتها بطابع خاص ، لأن السيادة الرومانية قد بدأت فى القرن الثانى ، وانهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق . م . وقد صادفت الأكاديمية فى هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيا دس ، الذى لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩ . إلا أن كرنيا دس لم يكتب شيئاً ، وكل ما نعرفه عن مذهبه ، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كلتيوماخوس الذى رأس الأكاديمية بعده ، وكذلك لم يبق لنا كلام كلتيوماخوس

نفسه ، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كلیتوماخوس لمذهب أستاذہ كرنیادس ، وذلك فی كلام سكستوس أمبریکوس ، وفي كلام شیشرون خصوصاً فی كتابه المسمى « الأكاديميات : الأولى والثانية » . بل إن العرض الكامل الذى وضعه شیشرون فی الأكاديميات الثانية لمذهب كرنیادس ، قد فُقدوا هو الآخر ، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص فی خلال كتاب شیشرون هذا . وعلى كل حال فإن كرنیادس يعد بحق المؤسس الفلسفی للحقیق للشك فی الأكاديمية .

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً فی طريقة عرض مذهب كرنیادس الشكى : فالبعض من الأقدمین ، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كلیتوماخوس ، يذكرون أن كرنیادس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسیزیلاس من حيث تعليق الحكم ، وإنما هو توسع فقط فی شرح هذه النظرية ، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن یغير كثيراً فی المبدأ الأصلی ، وهو تعليق الحكم ؛ ولكننا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمین يذكرون عن كرنیادس أنه قد تخیل عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو ، وحاول أن یحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة ، ولهذا عنى عناية كبيرة بنظرية « الاحتمال » ، وبدرجات المعرفة ، لكى لا یرفض نهائياً أن یحكم على شئ . وأغلب المؤرخین المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثانى لم يكن الاتجاه الصحیح الذى اتخذه كرنیادس ، وإنما یميلون إلى القول بأن كرنیادس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم ، ویسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كلیتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكیدی عند الرواقیین . فلم يكن غريباً إذن ، وهم یعرضون مذهب كرنیادس ، أن یقربوا هذا المذهب من اتجاههم الجدید ، أى أن يشوهوا الاتجاه الأصلی الحقیق عند كرنیادس . فلا یجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسیزیلاس .

وأياً ما كان الأمر فإن أبحاث كرنیادس فی المعرفة تنجه كلها إلى نقد نظرية الايقوریین فی المعرفة : ذلك أن كرنیادس ينكر أولاً الإدراك الحسى ، كما ينكر

النظر العقلي ؛ ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس ، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس ، فما يجرى على الحواس يجرى بالتالي على المعرفة التقليدية . وهكذا نرى أنه في هذا كله لم يأت كرنيدس بشيء جديد ، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الإيجابية فيما يسمى باسم مقياس الحقيقة ، فهذا المقياس يحاول أن يضعه على أساس إيجابي فيقول : إن المشكلة الحقيقية في الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامثال وبين الموضوع الخارجي ، وإنما هي مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة . ذلك لأننا لو بحثنا في التصورات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف ، أعني أن الامثال بوصفه امثالاً ليس في طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجي ، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفي المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجي في ذاته ، ومن هنا لا نستطيع أن نقول هناك اتفاق أم اختلاف ، أي صحة أو بطلان ، فيما يتصل بتعبير الامثال عن الموضوع الخارجي . وإنما نستطيع أن نتيقن هذه الصلة فيما يتعلق بالامثال والذات المدركة ؛ فلدنا الطرفان هنا حاضران ، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتي إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما ، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن ، ودرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الإنسان مقدار الصواب في الشيء الخارجي . فكان المسألة ترجع في نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التي تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض . ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون - قبل أن تعلم شيئاً - جاهلة بهذا الشيء . والإنسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شيء حكماً ما ، فإن الشخص الذي يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه - لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم ؛ أو الحكم كما قلنا من قبل ، هو التيقن ، نقول إن التيقن سيقوم على الجهل ، أي أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة ، ليس فقط بحقيقة الأشياء ، بل تبدو عليه بالنسبة إلينا في الخارج ، وهكذا نجد أن المعرفة أن المعرفة غير ممكنة .

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذى وضعه أرسيزيلاس والشكك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق ، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف ، إذ يفرق كرنيداس بين درجات مختلفة من اليقين ، وبالتالي لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة ، هما اليقين المطلق والجهل المطلق . فالهم إذاً فيما أتى به كرنيداس فى مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق ، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها ، أعنى أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب .

ثم نراه يستخدم ، من أجل هذا ، تلك الحجج التقليدية التى استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين الكومة أو حجة الكذاب ؛ وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عامة ، وبالتالي لأوجه فى الواقع للوصول إلى اليقين للمطلق ، وإنما كل ما يجب على الإنسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لى يستخدمها من بعد فى العمل . ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيداس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس . والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس فى التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة ، ولكن يعيننا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعيات نقد كرنيداس للنظريات الرئيسة للرواقين فى الطبيعيات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت ، ولذا سنغنى بأن نذكر نقد كرنيداس لفكرة الله عند الرواقين .

يقول الرواقون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة ، فيقول كرنيداس اعتماداً على مبادئ الرواقين أنفسهم إن هذا يؤدى إلى تناقض . لنبحث فى هذا التعريف لله ، فنجد أولاً أن الله يتصف بالحياة ، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعاً بالإحساس ، لأن كل حي حساس ، ويكون لله من الإحساسات ما للإنسان على الأقل ، أعنى أن الله مثلاً حس الذوق فهو يشعر تبعاً لهذا بالمر والعذب ، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه ، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يحدث الألم . فمن هذا

يتبين أن الله ، ما دام متصفاً بالحياة ، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر ؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس . هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث في الذات الحاسة ، أى أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً ؛ فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير ، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً ، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأصلي وهو أنه أزلي أبدي . والنتيجة عنها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التي يتصف بها الله وهي صفة الفضيلة ، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة — وتبعاً لمبدأ الرواقين الذي سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة ، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل — نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلًا على جميع الفضائل ؛ ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أى مقاومة الشر ، ولا يمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشر ، ولا يكون الشيء قابلاً لهذا إلا إذا كان قابلاً للتغير أى للتكيف بأحوال مختلفة من خير وشر ، أعني أن الله سيكون إذن قابلاً للتغير ، وإذا كان قابلاً للتغير فلن يكون حينئذ أزلياً أبدياً ، وهذا يتنافى مع جوهر الله . وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التي تنسبها إلى الله ، فمثلاً لا يمكن أن تنسب إلى الله صفة اللاتناهي ولا صفة التناهي ، فلا يمكن أن يكون لامتناهياً ، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح ، وإذا كان متناهياً فسيكون هناك شيء يحويه أكبر منه يخضع لله ، أى لن يكون إلهاً . كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمي ، كما لا يمكن أن يتصف بأنه جسمي . إذ لا يمكن أن يكون لا جسمياً ، لأن اللاجسمي تبعاً لمبادئ الرواقين أنفسهم أو اللاجسمي عند الرواقين هو الذي لا يفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل) ؛ فهو إذن لن يفعل ، وهذا يتنافى مع صفة أولى من صفات الله وهي الفعل . كما أنه لا يمكن أن يكون جسماً لأن الجسم فإن ، والله غير قابل للفتاء . كما لا يمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام : فلا يمكن أن تضاف

إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعاً بالوحى ، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعى استحالة وتغيراً في الذات المتكلمة ، أعنى أنه لا بد في هذه الحالة من أن نفترض في الله تغيراً ، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية . وهكذا نجد كرنياس قد عنى ببيان التناقض الذى يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام ، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر ، فكأنه كان مبشراً إذن ، عن طريق هذا النقد ، بمنهج اللاهوت السلبى الذى سيأتى فيما بعد سواء فى المسيحية وفى الإسلام ، وهو منهج إضافة صفات ، كلها سلوب ، إلى الله .

وكذلك نجد كرنياس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصاً مذهبهم فى العرافة ، وقد كان للعرافة أثر كبير جداً عند الرواقيين ، وكانوا يؤمنون بها أشد الإيمان . فنجد كرنياس يرد عليهم فيقول : إن الحادث المستقبل إما أن يكون اتفاقاً فلا يمكن تحديده ومعرفة ابتداءً ، وإما أن يكون ضرورياً فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم ، ولا حاجة بنا فى هذه الحالة إلى العرافة واللفالة ... الخ .

ثم يتقدم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير والحرية أو الجبر والحرية ، فإن كريسفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمة تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر ، فقال كرنياس بأنه إذا كان ثمة قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية . كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية ، فإن الرواقيين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق ، فإننا إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلاً دقيقاً عليها كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئاً من الاتفاق . ولكن كرنياس يقول لهم : قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو ، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتى من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب . أى أنه ، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام

الدقيق بين العلل بعضها وبعض ، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة ، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجى والاتصال بين الأشياء علنياً .

وهذا كل ما يعنيننا من مذهب كرنيا دس . ومنه نرى أن كرنيا دس كان دافعاً إلى تحديد صفات الله تحديداً دقيقاً ، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية فى العلم ، كالعلية ، على النحو الصحيح . أما تلميذه كليتوماخوس ، فلم يفعل شيئاً أكثر من أنه عرض أقوال أستاذه ، ولم يأت بشيء جديد مطلقاً ، فلا داعى إلى الكلام عنه .

الشكك المحدثون : أخذ الشك عند اليونان فى القرن الثانى بعد الميلاد وجهاً جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذى كان عليه الشك القديم . فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التى يقوم عليها موقفهم هذا فى نظرية المعرفة . وأشهر الشكك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسي داموس ، ولحسن الحظ بقى لنا كتاب « الأقوال الفورونية » . فقد أبقاء لنا فوتيوس البيزنطى فى مجموعة كتبه ، تحت رقم ٢١٢ . وفى هذا الكتاب يحاول أنسي داموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذى يؤدى إلى الحياة المطمئنة السعيدة التى يشدها كل إنسان . والحجج المشهورة التى قيلت ضد إمكان المعرفة ، تكاد ترجع إلى الحجج التى صاغها أنسي داموس . ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التى قدمها فى هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة ، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية المعرفة عموماً . ففما يتصل بفكرة العلة ، نراه يوجه نقده فى هذه الناحية خصوصاً إلى الأبيقوريين ، وهو يقول من أجل هذا ، أولاً : هل يمكن أن نتصور العلة بوضفها خفية ؟ إذا كان الأمر على هذا النحو ، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلاً على علل خفية ؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة ، فالعلامة الواحدة قد تدل ، أو يفهم منها الإنسان أنواعاً من الفهم عدة . فالأطباء مثلاً ، الذين يحشون نبض إنسان ما يؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة ، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصار على مصادرات

يُسلم بأنها هي العلة لشيء ما ، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بطل لا يستخلصون منها كل ما تقتضيه ، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد . ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة .

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام ، وهي الحجج العشر المعروفة باسم « المواقف الشكية » . فالحجة الأولى تقول أولاً بأن الإنسان يختلف عن الحيوان ، فما ينطبق على الحس الحيواني لا ينطبق على الحس الإنساني ، وبالتالي يختلف الإحساس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان . وهنا نجد أن سكستوس أمبريكوس في عرضه لهذه الحجج يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاماً من الإنسان !

والحجة الثانية هي أن الإحساسات تختلف باختلاف الأفراد ، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن . - والحجة الثالثة أن الإحساسات في إدراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء ، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر . والحجة الرابعة ، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الإحساسات التي من نوع واحد ، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس . والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة ، تتعلق بالأحوال المختلفة التي بها لا يكون الإحساس صحيحاً في الواقع من حيث الاختلاف في الإدراك الحسي بالنسبة إلى البعد ، أو صلة شيء بشيء ، أو مقداره ... الخ . ففي هذه الأشياء يلاحظ دائماً أن هناك اختلافاً بين الحواس بحسب هذه الإضافات أو النسب . والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية ، التي يأخذها الخلف عن السلف .

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة ، لا عند أنسيديموس بل عند أجربا وكل من أنسيديموس وأجربا قد عاشا معاً تقريباً في حوالى القرن الأول قبل أو بعد الميلاد . فقد صاغ أجربا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان المعرفة فقال : **الحجة الأولى** : إن كل قول يمكن أن نضع يازائه قولاً آخر مضاداً له وفي نفس الدرجة من اليقين ، وهذا ما يسمى بالتعارض ،

أو التناقض . والحجة الثانية : أننا لو قلنا إن المبادئ يمكن أن تعرف ، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادر ، أعني أن كل قول يتصف بصفة « الافتراضية » . والحجة الثالثة أنه لكي يبرهن على قول ، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه ، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية ، فكأننا سنفنى إلى تسلسل غير منقطع . والحجة الرابعة : أنه لكي يبرهن على شيء ، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشيء ، وهذا ما يسمى باسم « الدور » . والحجة الخامسة والأخيرة ، هي المعروفة باسم « حجة الدائرة المغلفة » ، ومعناها أن كل إثبات لإمكان المعرفة ، ينطوي قطعاً على دور وذلك لأنني حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل ، فكأنني أثبت الشيء بنفسه ، وهذا تحصيل حاصل .

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك في العصر القديم ، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك في نظرية المعرفة ، وما أتى بعد هذا من شك في القرون التالية ، خصوصاً في القرن الثاني بعد الميلاد ، لم يضيفوا شيئاً جديداً ، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون . ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس أمبريكوس . ففي كتابه « ضد التوكيديين » ، وكتابته « ضد الرياضيين » نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك ، خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض . وقد أصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض ، من أهم الحجج التي يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور . ولهذا فإن أهمية سكستوس أمبريكوس ليست في أنه أتى بشيء جديد ، وإنما فيما خلفه لنا من عرض ، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء ، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم .

شتاء الفكر اليوناني

فيلون

ولأول مرة تنتقل من فلاسفة لم يعتمدوا على الدين ، ولم يجعلوا الأساس في كل تفكيرهم الحقيقة الدينية ، إلى فيلسوف يعد لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ؛ ولأول مرة سنجد هذا النزاع القوي بين الفلسفة وبين الدين ، أو بين العقل والنقل ، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعني به الدين اليهودي .

يمتاز فيلون عن سبقة من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت في صيغة فلسفية ، والمبادئ العقلية الصرفة التي تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما أتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودي في الإسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثيرات البعيدة التي غزت الإسكندرية في ذلك العصر ، مما أدى إلى قيام نهضة في الفكر اليهودي في الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التي عنت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما تكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك مثلاً لأول مرة عند فيلون الذي استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية — وقد حصل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة — وبين التفكير اليهودي الذي كان يؤمن به إلى جانب هذا إيماناً كبيراً . فلم يكن له حيثئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان مثلاً لذلك النوع من الفكر الذي هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلي والفهم النقل ، مما يجعل لفيلون في هذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظناه أننا نستطيع أن نعدّه النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه على

سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد ، إن في الفلسفة للمسيحية أو في الفلسفة الإسلامية .
 وإنا نرى فيلون في أول الأمر مؤمناً باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن
 هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلهية صادرة عن وحى إلهي وإلا لما استطاعت البقاء
 تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثنى من هذا
 كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذها كلها ولا ينكر صحة أى كتاب
 منها ، بل ولا ينكر أن تكون « الأسفار الخمسة » من وضع موسى حقا . وعلى هذا
 نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق النقلية . وكان
 إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة
 اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً
 واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة
 فيلون في أخذه للذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة ، فإذا
 كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير
 إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين
 الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل
 تفصيلاً وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولاً ، ولكنها أكثر تفصيلاً وأدق
 صياغة . لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية
 والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته
 مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية
 نفسها ، فكان تأثيره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثيره بالديانة اليهودية .
 ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته — لكي تتفق
 الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية — شيئاً من الأقوال الدينية لكي لا تكون هذه الحقيقة
 الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع

جميع تفكيره حتى ليكن أن يقال إن الأصل في التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا عُدّة ووسيلة لا كتناء الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان ، فهو مثلاً في نظريته في الكواكب بحسبانها أجساماً حية - وإن كان هذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مذبذبة - نقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين عني بهم فيلون أشد العناية نرى في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدثّة والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التدقيق العلي الذي جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر لإذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لابد يشعر شعوراً قوياً واضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوى بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير اليوناني ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية ، أي إتخاذ طريقة « التفسير الرمزي » ، في النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل في كل تفكير كائننا ما كان ، الديانة اليهودية ، فهي التي أثرت في كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أم غير يوناني ، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض في عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجاً في أن يقول إن مذهب

هرقليطس في الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التي أعطيت عن الحكم اليوناني مثلاً هي نفس الصورة التي تجدها في قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين في كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودي الممثل في النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكي يفلح هذا المنهج ، ولكي يكون في وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد في الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوي جميعاً على هذه الأفكار التي أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزي يستطيع أن يبين هذه الحقيقة ، وهي أن الأفكار اليهودية توجد بتأثيرها في الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو في صياغة الحقيقة الدينية في الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً في استعماله والذي يستعين به دائماً رجال الدين في كل لحظة يجدون فيها النص الديني لا يتلاءم في حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدي إليه التفكير العقلي ، هذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزي بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له في الواقع في نظر فيلون . ولكننا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي ، أو الروح ، على حساب الأصل الذي يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزي في كل شيء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بين الفكر اليوناني والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد في هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التي كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فقرأ مثلاً يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا ، يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصول

التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزي ، لأنه يجد في هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبرى .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شيء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة - لا العكس ، كما هي الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، وإلى كل فيلسوف حقيقى ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أى بالناحية اللاهوتية في تفكيره ، كي تنتقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بأوضح صورة في فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة في تاريخ التفكير الدينى أو الميتافيزيقى فكرة اللامتاهى ، بوصف أنه أعلى درجة من المتناهى . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماماً عما كانت عليه الحال من قبل في التفكير اليونانى : فقد كان اليونانى ينظر إلى اللامتاهى على أنه أخطر درجة من المتناهى ، لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشيء اللامتاهى ، غير المحدود بطبيعته . ولكننا نجد فيلون - وكان في هذا خارجاً على الروح اليونانية - يقلب الوضع فيجعل اللامتاهى أعلى درجة من المتناهى على أساس أن اللامتاهى هو الذى يعم ويشمل كل متاه ، ومن حيث أن اللامتاهى هو الحاوى لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهى هو الذى يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أدنى في الصفات هو قطعاً أدنى في الدرجة ، كما أن ما هو أعلى في الصفات أعلى في الدرجة . لهذا فإن اللامتاهى ، أعنى الذى يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهى من الصفات ، أعلى من المتناهى ، أى الذى يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات ، ومن هذا التفسير لفكرة المتناهى وغير المتناهى (اللامتاهى) عند كل من التفكير اليونانى

وتفكير فيلون ، نجد أن ما يقصده الواحد من المتناهي واللامتناهي ليس هو الذي يقصده الآخر . فاللامتناهي عند اليونان هو الذي لم يأخذ صورة بعد ، أو الذي تكون صورته ناقصة ، ويقبل اتخاذ أية صورة ، والمتناهي هو الذي أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللامتناهي هو الذي لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصد به الذي لا توجد له صفة معلومة . والمتناهي هو المحصور الصفات ، ولا يقصده المعلوم الصفات . فيجب أن نلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتناهي واللامتناهي عند كل من التفكير اليوناني وتفكير فيلون ، أو التفكير الديني من جهة أخرى بوجه عام :

والله ، لما كان هو اللامتناهي ، لأنه يشمل كل الصفات الكألية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية ، ولما كان العقل الإنسانى من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهي — لهذا كله لا نستطيع فى الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوباً ، ولكننا نجد من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية ؛ لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة لله ، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسنشير فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطع أن يحل هذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان فى الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلبي فى تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابى فى تحديد هذه الصفات . ولم يكن فى استطاعته أن يتخذ سبيلاً ثالثاً ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية فى درجة أعلى من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية) فمن الناحية الأولى ، أى من ناحية الصفات السلبية التى ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهي فى مقابل المتناهي ، والحاروى فى مقابل المحوى ، والثابت

في مقابل المتغير ، والدائم في مقابل الزائل ، والكامل في مقابل الناقص ، والأبدى في مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن يستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلاً ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لابد أن يكون مما هو في نطاق عقله ، وما هو في نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص للتماهي ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتناهية مع صفة اللامتاهي . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لانستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يمتنع على أية صفة من صفات الله ، بل ينعت بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة *κατὰ* ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقى له غير صفة واحدة هي صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لانعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس في مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نبقى من بين أسماء الله إلا على اسم واحد ، وهو الاسم الذي يدل على الوجود أعني : «يَهْوَا» .

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه السلبية لله ، إلا لأن في ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللاتقية به ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلبنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع يعدنذ للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر في فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتنافى مع مقام الألوهية - إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذي نفهم به الوجود الإنساني - فإن فيلون ، واللاهوت السلبى

بوجه عام ، قد اضطررنا دائما إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن الله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التي ذكرناها من قبل . وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولا وقبل كل شيء أن تكون بمثابة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال في بقية الصفات التي نعزوها إيجابياً إلى الله ، والمنهج الذي يجب أن يستخدم في هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التي تكون صفات الكمال في الإنسان .

ويعيننا خصوصا من بين الصفات الإيجابية التي يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية التي ترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هي صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير في الوجود ، ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جبل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعاً لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل ما يفعله الله خير ، وكل ما يصدر في العالم من شر لا يمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر - كما سنرى بعد قليل - هو المادة ، والصفة الثانية هي صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقين ، وبين ما أتى به - والأديان جميعاً - من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أن له قدرة ؛ لأن الأصل في الله دائماً أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل - إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات - لا بد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة في الوجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليها يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجري في الكون من أحداث .

ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالخلق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هي القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولاً الأنواع التي على مثال الصور الأفلاطونية وهي التي تكون نماذج يخلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة في الطبيعة عند الرواقين ، والنوع الثالث هو الملائكة في المعتقدات اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن في المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك في الواقع في فعله من حيث هو فعل ، ولكن في آثار هذا الفعل . والذي يعنيها خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس λόγος .

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء في الكتابات اليهودية وفي الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً في الكتب الأولى من التوراة كما يذكر في كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذي كتب في الواقع في عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً في المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولنا ندرى على وجه التدقيق في أي وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب في القرن الثاني وتحت تأثير فيلون صبر ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون في الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس في فكرة الكلمة في الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التي تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلي سيكون الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأي قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قابل وتوسع جداً في مذهب

اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذى كتب تحت تأثير فيلون .

وأيا ما كان رأى ، فإنه يشاهد أن اليهودية فى كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير فى تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقى الأكبر فى هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقيين على أساس أنها القوة التى تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعد الرواقية وحدها هى المصدر لنظرية فيلون فى الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد أصبحت هى الإله الأكبر وهى باطنة فى جميع الموجودات ، لا مخلوقة ، وعلى هذا ؛ فيجب أن نبحث عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك فى فكرة اللوغوس عند هرقليطس ، فهرقليطس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذى تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد فى الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » . *coincidentia oppositorum* ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليطس لا تكفى كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذى دخل نظرية فيلون فى الكلمة ، إذ أن الطابع الرئيسى لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول فى هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن ثبت عنصراً ثالثاً مزدوجاً قد أثر فى فيلون فى فكرته عن الكلمة ، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون فى نظريته فى الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثه فيما يتصل بفكرة الواحد . أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود

الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت ، فهو ينعته بأنها القوة السائدة في الكون ، وبأنها حالة في كل مكان ، وبأنها باطنة في الموجودات وبأنها كقوة الحياة المتطورة في الموجودات ، أو بتعبير رواقى ، أنها البذور أو العلل البذرية التى منها تنشأ الموجودات ، وتبعاً لهذا ستكون « الكلمة » باطنة في الكون ، وقوة لسنا ندرى بعد هل هى قوة معقولة أو ليست معقولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقى ، فإنها فى الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أى بحسبانها العلة الباطنة فى الموجودات ، بنفس الأدلة التى يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكن هذا الخلاء الذى يوجد فى العالم من شأنه أن يجعل ثمت هوات وانفصالاً وشقاقاً بين الموجودات ، فما هى القوة التى تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن فى هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة فى جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للوجود ، وهذه القوة هى « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب فى « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما المذهب الثنائى والذى يقول بالعلو المطلق أو العلو أيا كان بالنسبة إلى الله فى صلته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة فى الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهى هى فى الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحث عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليطس فى نظريته فى اللوغوس فاللوغوس عند هرقليطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة فى الكون وهذا الانفصال هو فى الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يودى إلى الفصل بين القوة الحافظة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليطس إلى أقصى نظريته ؛ فإن هرقليطس فى

نظريته في اللوغوس يدعونافي نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهوية بين المتناقضات، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس ، بوصفه مبدأ الانقسام ، أن يجعل في وسع الإنسان أن يقول بشيء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هوقليطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشيء الواحد - وفي آن واحد ومن جهة واحدة - صفتان متناقضتان ، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه . إلا أن اللوغوس - مفهوماً على هذا النحو ، ولكي تكون ثمت ثنائية مطلقة ، ولكي يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية - يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة عاملة ومعقولة ، ولهذا نجد فيلون في نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواقى إلى معقول أفلاطونى . وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية ، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية المحدثه ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية المحدثه ، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون . ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور وسيكون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر في الصفات الأخلاقية التي تضاف إلى اللوغوس ، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة ، ولكن التأثر الحقيقى الذى أخذه فيلون في فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون : فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور . وعلينا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجده

من ناحية ، يريد أن يحفظ الله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخطط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون في وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولاً أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو في مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمني ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة في الوجود فحسب . أعني أن البدء وجودي ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فهما يظهر هذا التناقض الواضح في فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هي العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشيء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ؛ وإنما هو شيء قد صدر عنه وانفصل وفي مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤخذ بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثاني يحفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف في فهمهم لهذا التناقض . فمنهم من يريد أن يحو هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات مختلفة لرفعه أما أصحاب الرأي الأول فيرفضون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ؛ ويهيئون هنا بفرقة مجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسي وهو الذي يكون عبارة عن تصورات ذهنية ، لا يعبر عنها في الخارج بأصوات ، وكلام خارجي يعبر عنه في الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأي سيكون كلام الله منقسماً إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسي هو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجي هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التي هي نموذج للأشياء ،

أما أصحاب الرأى الثانى فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هى الحال فى كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذى صدرت عنه نظرية فيلون فى اللوغوس . فالمصدر الأفلاطونى لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التى على أساسها تنشأ الأشياء ، والاثـر الرواقى فى فكرة اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحـالة فى الأشياء ، التى بها يتم كل تغير وحركة فى الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجموعة صور معقولة أو بوصفه أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلا عن الكون ، وشيئا مفرداً مستقلا بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخلو هى الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة فى الأشياء ؛ ومعنى هذا أننا سنضطر فى كتبنا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلا قائما بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التى أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل فى هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرى إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود هوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة ؛ وذلك عن طريق عدة وسائط ؛ لكى يتيسر حيثئذ أن يأتى فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هى ما سماه فيلون باسم

« القوى الإلهية » ، وهذه القوى الإلهية يتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطوني ، وأخرى على النحو الرواقي ، وثالثاً على نحو الملائكة في الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن في الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذي وجدناه من قبل في فكرة اللوغوس ، متمثلاً في فكرة هذه « القوى الإلهية » للتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة في ماهية الله ، وتكاد تعد كآفانيم له ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة في الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التي أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق في الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون ثمت ملامسة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ، كما هي الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التي فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعني بها كون المصدر الذي صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجاً ، فهو الأفلاطونية من ناحية ، والرواقية من ناحية أخرى . أما الصورة التي تصور عليها هذه التأثيرات فهي تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هي القوة الخالقة والتي يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهي التي بها يهيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالمالك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهي مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتي الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون في فلسفته الجديدة. ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلاً ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذي درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين^(١) .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فنجد أولاً أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر لفيلون في نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المنتهى واللامنتهى ، ويقول عن اللامنتهى إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزل أبدي، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الغائى أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذى يحدث به هذا الفناء في الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التى يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماماً للصفات التى يتصف بها اللامنتهى . فاللامنتهى هو الأزلى الأبدى ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحى ، أما العنصر الجديد - وهو المادة - فهو الميت للتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلكى نستطيع أن نفسر وجود الشر في العالم أو الكون، لابد أن نقول بوجود للمادة في كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أى أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعني لنا كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون في الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هي أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى ، أعنى تخلص المنتهى من حالة التناهى للوصول إلى حالة اللاتناهى ، وهو ما سيعبر عنه في المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الغائى إلى حالة اللامنتهى ، ويمكن أن يُسلك في مرحلتين :

مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أى على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان في نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر في نفسه ، فيدرك المرء لذاته ، هذا القول الذى قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء في كل تفسير فلسفى . وحينما يبحث الإنسان في ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الإنسان ، والمعرفة اليقينية لاسبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل مانصل إليه هو اقتناعنا بأن الذات الإنسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك سنصل إلى هذا عينه بالنسبة إلى بقية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لاقيمة إطلاقاً لأى شيء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا في الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكى يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » ، وتحصيل « الخلاص » ، إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التى هو عليها أن يفنى بنفسه في الله ، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حضن الألوهية . وهذا « الفناء » يتم عن طريق التصوف . ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ، ودون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيلون لا يعطى أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط ، وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففي حالة الوجد الصوفى يستطيع المرء أن يعاين الله

والسبيل إلى السلوك في هذا ثلاثى . فهو يكون أولاً عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيُعبّر عن ذلك فيما بعد في المسيحية . والدرجة الأولى هي أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق في الواقع إلا بالمردين ، فهى أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا في حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص

بطريقة واعية ، فستطيع أن تعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه؛ وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة » ، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فن شأن « الكُمَّل » . ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الإنسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتذوق ، لأن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتنوق الإنسان ويعاين بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي ينشدها الإنسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الإنسان بلا كيفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسعى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

• • •

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكننا نجد هنا - لأول مرة - أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعبدة

حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال له .
والحال هنا هي الحال التي توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهي الحال التي
تعبّر عنها العبارة المشهورة *credo ut intelligam* : « أؤمن لأتعقل » . كما أنه يلاحظ
من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح
المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوى على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو
المثل الأعلى الذي يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ، وخصوصاً فيما قبل
أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليوناني خصوصاً
وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة
وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عنى بوجه خاص بأن يفسر العقائد التي أتت بها الديانة
اليهودية ، ولم تكن تعنيه الفلسفة اليونانية في ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية
اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه
عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأي إن فيلون أخرى بأن يوضع في نطاق فلسفة
شرقية منه في نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقاً آخر يقول إن فيلون لم يفعل في الواقع أكثر من أنه لخص وجمع
في نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة
اليونانية ، خصوصاً في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد ، وعلى هذا نستطيع أن نعد
فيلون نهاية لتطور منطقي مستمر ، كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثر فيلون بالديانة
اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً ، لأنه لم يستخدم في الواقع من الديانة اليهودية أكثر
من هذه التعبيرات المختلفة التي صيغت فيها ، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى
اليهودية ، ولكن المضمون والمادة يوناني صرف ، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا
الشكل كي ننكر طبيعة الموضوع عنده ، ومع هذا فإننا نميل إلى القول بالرأى الأول
لأننا نجد عند فيلون في الواقع خروجاً على التقاليد الأساسية والخصائص الرئيسية المكونة
للروح اليونانية ، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهى وبين اللتامهى ، وهذا

التفسير لفكرة المتناهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحياة العملية والاتجاه الذوقي في نظرية المعرفة، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها - كل هذا يجعلنا نرجح أو تؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية، ونعني بها الحضارة السحرية أو العرية .

الأفلاطونية المحدثة

في القرن الأول قبل الميلاد ، وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد ، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليوناني ويكاد يتميز تميزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية ، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية . وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرقتهم الإنسانية جميعاً ، ونعني بها شخصية أفلوطين . وقد رأينا من قبل طرفاً من مثل هذا التيار وإن كنا لم نتوسع فيه ، فقد رأينا فيلون وهو أهم مثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد ، وأشرنا لإشارات غامضة إلى النزعة الفيثاغورية المحدثة وإلى الأفلاطونيين الذين ظهروا في ذلك العصر وحاولوا أن يجددوا الفلسفة الأفلاطونية . لكن أفلوطين قد برهؤلاء جميعاً ، حتى إننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه في أبحاثه ، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون . فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة ، فإنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا في هذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب « الواحد » ، أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هذه المخلوقات ، عقلية أو مادية ، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين للحقولات الأولى . لكن أفلوطين هو الذي استطاع لأول مرة أن يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء . ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الموجود ، وإذا كانوا قد حذوا الله ، ولكن بتحديدات أقرب ما تكون إلى صفات السلب ، فإنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول في هذه الوسائط ، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدرج من

الواحد حتى المادّة . وإنما أفلوطين هو الذى استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقل مرتّب ، بينما قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليونانى الشعبي في فكرة « الجن » ، هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يفنوا المادّة وأن لا يجعلوا لها وجوداً مستقلاً بجوار الله ، على أساس أن هناك مبدئين أصليين هما الله والمادّة أو الصورة والهيولى ، فإنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الناية المطلوبة والتي يقوم عليها في الواقع كل هذا البيان ، ونعني بها اشتقاق المادّة من « الأول » ، أو من الله ، بإفناء الهيولى إفناء تاماً في الصورة وإنما الذى فعل هذا أفلوطين : فهو الذى جعل الوجود المادى شيئاً صادراً ومشتقاً عن الوجود الأول أو وجود الله ، وإن كان هذا الوجود المادى في الطرف الآخر من الوجود العقلي .

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة ، أى نظرة في الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيما بينها وبين بعض ، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذى يعطيها هذا الاتجاه الجديد ، كما أن الناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفي كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء ، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهباً كاملاً في الوجود ، من حيث أنهم لم يبحثوا في هذا الوجود الطبيعي ، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعي في الوجود المعقول ، من أجل أن يكون بحسبهم في الوجود شاملاً لكل أجزائه . وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً في الوجود متناسب الأجزاء شاملاً لكل نواحيه .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكون من هذه الناحية اتجاهاً واضحاً متميزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذى اتجهه هؤلاء المتقدمون . وأقرب من هؤلاء إلى أفلوطين فيلون ، فقد حاول أن يكمل النقص الذى أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين . فحيثما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عني بأن يميز تمييزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود ، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنساني

لكي يبق لهذه الفكرة كل صفاتها ولا يدع فيها مجالاً لنفوذ اللاموجود أو المادة أو ماهو جدير بالخلق وليس جديرًا في الواقع بالاول المبدع . ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه في صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية وعنى إلى جانب هذا بتحديد الوسائط بين المبدع الاول وبين بقية الأشياء : فجعل هناك قوى إلهية ، ثم قال بفكرة اللوغوس على أساس أنه - على أرجح تفسير - القوة العليا الإلهية فيها - فإنه لم يزد على ذلك كثيراً . وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيننا مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين ، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة ، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هي البحث في الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعاني السابقة المتصلة بتيار ما ؛ بينما الحال على العكس من هذا عند فيلون فقد بدأ بالحقيقة الدينية ، ولم يأخذ في الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل أن يكون معنا على الحقيقة الدينية ؛ فالأرجح أن يقال إن الدين هو الأصل ، وما الفلسفة إلا خادم للدين . وقد كان لهذا أثره الكبير في تفكير فيلون حتى في هذه المسائل التي قلنا بأن ثمة تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين ، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله الشخص التي قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذي لا يمكن أن يسمى ، لأن أى نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة . وكان من شأن هذا التذبذب أن جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً ، لأنها خليط من التصور اليهودي ، والتصور الأفلاطوني اليوناني الصرف . كما أن فيلون قد خضع في تأثره ، إلى جانب هذا لتيارين فلسفيين متعارضين هما الأفلاطونية والرواقية ، والمذهب الأول مذهب تصوري بينما الثاني مذهب ديناميكي فعلي ، ومن هنا كان الاختلاط الذي أشرنا إليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون ، مما أدى إلى وقوعه في كثير من التناقض ، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله - وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة « النوس » الكلي أو العقل الكلي عند الرواقيين ، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر

سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصورية العقلية . هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح ، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكون الأشياء ابتداء من الله أو المبدع الأول ، فلئن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود ، فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله ، ولهذا رأينا تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله ، وبالتالي لا تنفصل عنه ، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه أقنوماً ؛ وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله ؛ وحيناً آخر بأنه مستقل عنه . ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق ، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين « الصوفيا » وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التي قال بها .

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة وإحكام كيفية « صدور » الموجودات عن الله ، وأن يبين كذلك آثار هذه القوى الإلهية في الأشياء ، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً يحكم الأجزاء . هذا إلى أن فيلون ، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية ، كما قال كذلك بفكرة « الكشف » والوجد وعدّ التجربة الصوفية هي الأساس في كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هي الدرجة العليا . فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ، ولم يفصل القول في ماهية الكشف وحدوده ، وعلى أي نحو يكون ، ولم يبين بوضوح . لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية . حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقي بأن يفنى في الله ، وماعداً هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين . أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية ، فإنه انتهى إلى عد التجربة الصوفية ، تجربة الوجد ، هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعاً لها وترتب عليها كل المقدمات المؤدية : فنجد البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة ، وبالتالي

الأساس لكل نظرية في المعرفة ، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا ، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة ، وأن يحددها كل التحديد ، وأن يبين مافيه من جانب ذاتي ومافيه من جانب علوي يأتي عن طريق الله .

وهكذا نستطيع أن نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متمايزاً تماماً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة ، وأنه يجب أن يوضع في تيار جديد يعد هو نقطة البدء فيه . ونقطة النهاية في الواقع ، هو تيار الأفلاطونية المحدثة ؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية . إلا أن هاهنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية . فاللورخون جميعاً - تقريباً - قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطوراً منطقياً للفلسفة اليونانية في الحصور المتقدمة مباشرة ، وبالتالي أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية ، بوجه عام . وعلى رأس أصحاب هذا الرأي تسلي ، الذي حاول أن يبين في كثير من الجهد والتدقيق ماهنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة ، وقد بنى كلامه في هذا خصوصاً على بيان التطور الذي انتهت إليه الفلسفة اليونانية وعد هذا التطور مؤذناً كذلك - لما له من تشابه كثير مع الأفلاطونية المحدثة - بقيام هذه الفلسفة الجديدة . ولكننا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمة تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة الجديدة ، فإن الفروق بين الاثنين ، مما يمس جوهر كل واحدة منهما ، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة ، ونعني بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر : ذلك أن الرمز الأولى للحضارة العربية أو السحرية هو الذي يطبع بطابعه كل أجزاء الفلسفة الجديدة ، وماهنالك من مظاهر يونانية لهذه الفلسفة إنما هو في الواقع مظاهر فحسب لآتمس الجوهر في شيء ، ونعني به الروح السائدة في هذه الفلسفة الجديدة . هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولى لروحها في صفاته وعمومه ، وإنما قد دخلت في هذه

الحضارة - الظاهرة التي يسميها اشينجر ظاهرة «التشكل الكاذب». إذضغطت الحضارة القديمة ، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية ، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها في قوالب يونانية رومانية قديمة . وهذا ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلاً قريباً ، وهذا هو الذي يفسر ما هنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلاطون وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطوبل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو . فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلا قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية ، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية . ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدناها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقية ، هذا الجانب الذاتي . وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ يرى أفلاطون يقول لنا تارة - وذلك في «التساعات ، الرابعة - يجب على أن أدخل في نفسي ومن هنا أستيقظ ، وهذه الیقظة أتحد بالله ، . وإلى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى : « يجب على أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيأ وحدي في النور الباطن . ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أربقلس فراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله ، والمعرفة الذاتية هي كل شيء . ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً ، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوي على نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط بينه ويطل منها على العالم الخارجي . ولهذا ، ومن أجل هذا الطابع : طابع الذاتية المطلقة التي وإن اتجهت في النهاية إلى الله ، فإنها ذاتية مع ذلك ، إذ ليس ثمت محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج - نقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية ، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفاسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي روح الحضارة العربية أو السحرية .

ونحن نجد إلى جانب هذا أن هذه الفاسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية ، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفاسفة

هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفي، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية وهذا الطابع الجديد لا نجد في الفلسفة اليونانية الحقيقية . فلئن عني أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو ، ولئن عني الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية ؛ فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة - عند أفلاطون أو عند الرواقيين - فلسفة دينية بالمعنى الذى نريده حينما ننتع فلسفة أفلاطون والأفلوطينية بأنها دينية . إذ أن فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقي ، كانت شيئاً مضافاً ، وأقرب ما تكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية . لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقي ، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلاطون والأفلوطينية عموماً ، هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلي ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة فإننا نجد كثيراً من الباحثين المعتمدين مثل افاشيرو في كتابه : « التاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية ، (في ٣ أجزاء ظهرت بين سنة ١٨٤٦ - ١٨٥١) يقول : إن الفلسفة الأفلاطونية كانت فلسفة شرقية بكل معانى الكلمة ، فهى في روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية . وأما المظهر الخارجى لها فإنه وإن كان يونانياً ، فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحاً يونانية ، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولاً بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة ، وثانياً أن كثيراً من الأفكار التى كانت منتشرة في البيئة الهندسية الفارسية أى البيئة التى ظهرت فيها الحضارة العربية ، قد أثر كل التأثير في هذه الفلسفة ، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة « الصدور ، خصوصاً ، كل هذه أفكار شرقية من ألفها إلى يائها . ففكرة الصدور - وهى التى تلعب أخطر دور في هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة في كل أجزائها - فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية ، وإن كانت أوضح في المذاهب الهندية . ولئن قيل حيث إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلاطون مباشرة ، إذ لم يسافر إلى الهند ، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية ، فإن هذا ليس دليلاً ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية . فقد كانت هذه

العناصر الشرقية تخلق في الجو الذي وجد إبان ذلك العصر، في القرون الثلاثة الأولى لليلاد بوجه أخص، وكانت منتشرة إلى حد بعيد جداً في جميع الأوساط الشرقية التي استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليوناني أي مصر خصوصاً، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية في هذه الأوساط، فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية المحدثة بالعناصر الفكرية الشرقية.

ولما الذي يحتاج إلى النظر الدقيق، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة. فأناس مختلفون يأزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هي معروضة في كتبها المقدسة. فالبعض يقول إن المسيحية هي التي أثرت كل التأثير في نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية. هذا إلى أنه، خصوصاً ابتداء من القرن الرابع، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحي، حتى إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحي كأوريجانوس مثلاً، وكل هذا ينهض دليلاً في نظرم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأي العليّ الصحيح وهو الذي يعرضه لنا تسليفيقول: إن الأحوال التي نشأت فيها المسيحية، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليوناني الروماني، إبان ذلك العصر، قد توزع القلقُ نفوس كل الذين يقطنون به، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي وأصبح الناس من أجل هذا يأتسين من كل شيء، ويطلبون الخلاص بأي ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان. ولهذا كان لابد أن تلعب المذاهب القائمة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي، من حيث أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي،

وينشد الخلاص بعد هذا في حقيقة دينية عليا ، يفنى فيها الإنسان ، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء .

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة ، فليس معنى هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر ، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذه التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثة . وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة . فالمسيحية وإن كانت قد نشدت ، كالأفلاطونية سواء بسواء ؛ الفناء في حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها ، بل ويفنى فيها ، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عيني تاريخي ، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين . أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت من أجل هذا مذهبها في جو من الحرية التي لا تتعلق بفرد أو مجاهد . ثم إننا نجد الاتجاه في المسيحية مضاداً للاتجاه في الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بالصلة بين الله وبين الفاني المحسوس ، فالمسيحية تريد أن تنزل باقته إلى مستوى الفاني بأن تجعل « الأول » ، أو الله يلبس ثوب الإنسانية ، أي يلبس ثوب الفناء .

والحال على العكس من هذا في الأفلاطونية المحدثة : فإنها تبدأ من الإنسان ، كي ترتفع به إلى مقام الألوهية ، فالسبيل إذا صاعد بالنسبة إليها ، هابط بالنسبة إلى المسيحية . ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم ، حتى إننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد أنفقته هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية . وإننا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى ، إذ نجده عند أمونيوس سكاس ، وقد كان مسيحياً ، فيما يقال ، أول الأمر ، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثة وبالتالي إلى الشرك . ويكاد يكون المجهود الذي بذله الأفلاطونيون المحدثون . خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفور يوس ، متجهاً إلى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية ، حتى إنه لم يكن أن يقال إن الأفلاطونية

المحدثة قد كونت أصول مذهبها كنتيجة لردّها على المسيحية . ثم إن الاختلاف يتضح كذلك في هذا التشابه الذي كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثلاث في المسيحية ، وبين ما نجده من التثليث في الأفلاطونية المحدثة ، فكما يقول جيل سيمون في كتابه عن « تاريخ مدرسة الاسكندرية » (في جزئين ؛ باريس سنة ١٨٤٥) : ليس هناك من تشابه إلا في اللفظ فحسب بين التثليث المسيحي والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين ، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هي هي الله ، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد . ثم إن الصفات التي تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحي ، تختلف اختلافاً يائساً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التي تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين ، فليس ثمة تشابه في الواقع إلا في الألفاظ فحسب ، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية ، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلاً في موضوع كلامنا ، وهو تأثير المسيحية في نشأة الأفلاطونية المحدثة.

وتمت عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير في نشأة الأفلاطونية المحدثة ، ويخصون بالذكر منها « الغنوص » ، وكانت سائدة في القرنين الثاني والثالث خصوصاً بعد الميلاد ، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه ، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل : المسألة الأولى مسألة « الواحد » بوصفه مفارقاً كل المفارقة ، ولا يمكن أن ينعت ، أي الواحد ، بأية صفة ، وثانياً مسألة « الصدور » ، وثالثاً وأخيراً مسألة الهيولي أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد . فإن أصحاب مذهب الغنوص ؛ وخصوصاً النزعة التي قال بها منهم فلتيانوس ؛ تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف ، وهي بهذا أكثر تجريداً لفكرة الله وعلاوا به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهي صفة الوجود ، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات . ثم إنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين في قولهم بأن « الموناس » Monas

أو الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها ، فهذا الواحد الذي لا يقبل النعت قريب الشبه جدا مما قاله أفلوطين في فكرة الله أو المبدع الأول أو الواحد . ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد في نظام تنازلي حتى تصل إلى المادة . إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون ، على طريقهم الرمزية الأسطورية ، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة ، ولا واضحة ؛ فيصورون للمسألة كالولادة تماما ، ويتحدثون عن ذلك في لغة الولادة . ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة «الصدور» ، فإنهم لم يكونوا واضحين في عرضهم لهذه الفكرة ، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين .

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئا مشتقا من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التي ينزل إليها الواحد ، ولكنهم هنا أيضاً يتحدثون في لغة أسطورية رمزية لاتبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله ، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهي أن المادة أو الهوى ليست شيئا قائما بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه ، فإنه يلاحظ أن للمذهبيين كانا متعاصرين ، بل لاندري على وجه التحقيق : هل عرف أفلوطين هذه للمذاهب الغنوصية أم لم يعرفها . غير أننا نستطيع أن نؤكد أن المؤثرات في كلا المذهبين واحدة : فقد تأثر مذهب الغنوص بالآفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة وأفلاطونية مجددة ، كما تأثر بعض المذاهب الشرقية التي غزت الإسكندرية في ذلك العهد ، وتأثر كذلك بفيلون . وسواء أكان هذا التأثير بطريق مباشر أم غير مباشر ، فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية ، فليس ثمة مانع إذن من أن يكون الاتفاق في المصادر هو العلة في التشابه في النتائج ، خصوصا وأن العصر كان واحدا بل والبيئة كانت واحدة كذلك .

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع

فيها برأى نهائى ، وتسار مثلاً يميل إلى إرجاع التأثيرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية ، وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثه والأفلاطونية المجددة ، ثم أفلاطون وأرسطو ، وأخيراً فيلون . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثه كانت متأثرة بكل هذه التيارات التى غزت تلك البيئة فى ذلك العصر ، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التى قامت عليها النظرة الوجودية الجديدة فى الحضارة السحرية العربية .

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثه إلى الحديث عن تطورها ، وجدنا أن الأدوار التى مرت بها يمكن أن ترجع إلى أدوار ثلاثة : فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه وفيه قد وضعت كل المسائل الرئيسية التى قالت بها الأفلاطونية المحدثه وظهرت كل المبادئ الميتافيزيقية التى تقوم عليها كما تحدت الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التى توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم . وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن ، حتى إن الدين لا يشغل كل الفلسفة فى ذلك العصر . ولكن يأتى بعد ذلك الدور الثانى فتقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول فى تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد يامبليخوس ؛ وفى الدور الثالث الذى يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثه قد تأثرت بالمشائية ، فكان من نتائج هذا التأثير أن أصبحت أكثر تنظيماً وأحسن تناسباً فى الأجزاء ، وأدق فى التعبير ، حتى إن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة إنما نجد لها عند أبرقلس ، لأن أفلوطين لم يترك لنا فى الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء ، بل ترك لنا فى الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً .

أفلوطين : والشخصية الأولى التى أسست هذه المدرسة هى أفلوطين الذى ولد بمصر فى مدينه ليقوبوليس على حد قول بعض المؤرخين ، وإن كان فوفوريوس الذى ترك لنا المصدر الأول الرئيسى عن حياة أفلوطين فى كتابه « حياة أفلوطين » لم يذكر

هذه المدينة لأنه كان يقول : إن أفلوطين كان يعنى دائما بالألا يتحدث إطلاقا عن وطنه ولا عن آباءه وأسرته ، ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة في سن متقدمة وقد كان ميلاده في أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد . وقد حاول أن يرحل إلى الشرق ، واتجه إلى الغرب ، فذهب إلى روما ، وهناك عفى بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكاس ، وهو كان يقول دائما إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس . والواقع أننا هنا يزاء نفس الظاهرة التي نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط ، فأفلوطين يذكر آراءه على أنها آراء أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس ، ولا نكاد نجد في الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير ، أما للمذهب الكامل فإننا نجده عند أفلوطين . ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئا من النجاح في روما خصوصا وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة في الوسط الروماني ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين في الوسط الذي أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية ، فقد امتاز من الناحية الشخصية بسمو في الخلق ونفوذ في البصيرة من حيث قدرته على معرفه الرجال ، كما امتاز كذلك بالعفة التي حاول أن يتشبه فيها بفيثاغورس وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جدا في الوسط الذي وجدت به . وتوفي أفلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد .

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعا في دور متأخر ، وهذه المؤلفات ليست عرضا منظما لمذهبه ، وإنما هي في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع ، في الغالب ، إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله . ولهذا كان يبدو عليها طابع التناثر والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود ، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص . وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين ، وهي مؤلفات لم ينشرها إبان حياته ، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فورفوروس .

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي

الإرشاد إلى الطريق الذى به يصل الإنسان إلى إفناء الذات فى الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التى يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد ، والمزاج المكون لهذه التجربة هو فى الأصل الوجد . أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجى ، فكل ما هو متناه وكل موجود ما خلا الله متناه زائل ، وبالتالي لا قيمة له ، فلا داعى فى نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو لإثبات بطلانه . ومن هاتين الناحيتين : الناحية الذاتية والناحية الموضوعية ، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولاً بأن فكرة الألوهية هى التى تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله ، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة النوقية الصوفية والكشف . ولهذا لانجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة ، بل يفترض ابتداءً الموقف الشكى ، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة ، وإنما القيمة كلها فى التجربة الصوفية وفى الكشف والذوق . ولما كان العمود الرئيسى الذى يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول ، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس ، ومن هنا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى ، فإتأسنجد فلسفته تنقسم فى الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية : الأولى العالم المعقول ، والثانى عالم المحسوسات ، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول .

العالم المعقول :

١ - الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حداً وسطاً بين العالمين هو عالم النفس أو النفس . فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور ؛ ثم العالم المادى أو الذى تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون ، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما نفهمها عند أرسطو وعند غيره ؛ ثم النفس .

أما أفلاطون فإنه وإن أخذ بجزء من هذا التمييز ، فإنه لم يأخذ بهذا التمييز كله ؛ فإننا نراه يفرق أولاً بين عالمين : عالم المعقول وعالم المحسوس ؛ ولكننا نجده بعد هذا يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه الأخص . فإن العالم للمعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور ، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها ، ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور ، فإننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور ، حتى لا يمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال ، أى بمعنى أن هناك هوة غير معبورة بينها وبين بقية الصور . أما أفلاطون فقد علا بفكرة « الأول » ، أو المبدأ ، علواً كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها ، ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيده لوجود هذه الهوة في حالتين : أولاً في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات ، ثم في حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس — نقول على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع أفلاطون ، فبدلاً من أن يقول مع أفلاطون ، فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم للمعقول ، إن هذه الهوة هوة تامة ، بمعنى أن هناك مبدئين أصليين : هما المعقول والمحسوس ، ولا يرد الواحد إلى الآخر ، نجد أفلاطون يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلاً في الصلة بين المعقول

والمحسوس ، أعنى أن هناك ترتيباً ونظاماً فته المعقول من حيث أنه الأول ، ثم تتلوه بقية الأشياء ، حتى نصل في أدنى درجة من درجات هذا السلم إلى المادة الصرفة ، أى أن المادة تشتق في النهاية من الأول . كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكار في عقل الله ، وبالتالي هي الله عند أفلوطين ، بل نجد أن الأشياء تترتب بحيث يكون « الأول » في القمة ، يليه « العقل الأول » ، ثم بقية العقول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلي بين الأول وبقية المعقولات ، فإن هنالك مع ذلك هوة غير معبورة ، أى علواً مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات . وهذا يظهر لنا شيئاً ، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض في النظر إلى الله ، وصلته بقية الأشياء من معقولات ومحسوسات . وعلى كل حال ، فإن وضع المذهب الوجودى عند أفلوطين هو على النحو التالى : فترى من ناحية أن هناك عالَمين بينهما هوة من ناحية ، وبينهما ترتب من ناحية أخرى وهما عالما المعقول والمحسوس ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك في باب للمعقولات ثلاثة مبادئ ، أولان شئنا أقائيم ، هي الله والعقل والنفس . والله هو الأول ، الواحد ، المبدع ، اللامتناهى . والعقل هو صور الأشياء الموجودة ، والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات ، أى هي قوة تكون في الواقع وسطاً بين فعل « الأول » وتحقيق « العقل » بوصفه صوراً .

فلنبحث في كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل على حدة . ولنبدأ بالله ، فنجد أولاً أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذى به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين هو أن الله هو اللامتناهى في مقابل المتناهى ، والأول في مقابل ما بعده ، والواحد في مقابل الكثرة ، والمعقول في مقابل العقل . وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين : أولان للمتناهى واللامتناهى وثانياً بين العقل والمعقول . ونرى في هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلوطين وبين السابقين ؛ فلتن وصف أفلاطون الله بأنه الخير ، ولئن قال بالوحدة ، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه « فكر الفكر » ، وأنه غنى مكف بذاته ، فإننا نجد أفلوطين

لا يقتصر على هذا بل يريد أن مجرد فكرة الله من كل ما يؤم اختلالاً في الوحدة أو في الكمال، وعلى الأخص في الوحدة - ففكرة الوحدة في الله، هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين، ولهذا نجد أفلوطين يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار، أو كل الصفات التي من شأنها أن تؤم، حتى مجرد وهم، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه، فتجده ينكر أن يكون الله عقلاً وأن يكون وجوداً، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة. فالله هو الشيء الذي لا صفة له، ولا يمكن أن ينعت، ولا يمكن أن يدرك، وهو الغنى المكتفى بذاته، البسيط.

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلوطين أن نقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول «التساعات»،^(١):

«كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وأما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر، هي بينه وبين الأول؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح - [و] ذلك أن منها ما هو ثابته بعد الأول، ومنها ثالث؛ أما الثاني فيضاف إلى الأول؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني (أي يرد). وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط (أي بسيط)، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وأن لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد ذلك واحداً، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً؛ وأن لا يكون له صفة، ولا يناله علم ألبته، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول ألبته، - («التساعات» ، ٤ : ١٥٦ إلى ١٦٢) .

ففي هذا النص نجد أفلوطين يعرض لنا صفات الله، سواء الصفات السلبية،

أو الصفات الإيجابية: ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكاً مباشراً ، أعني أن يقال عليه صفة إيجابية ، فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن ننعت الله إلا بالصفات السلبية . وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التي لدينا عن الأول ، وهي أنه لامتناه واحد خير ، أى أننا سنضطر في الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية ، منها سنستمد الصفات السلبية التي نضيفها إلى الله . ولكن هذه الصفات الإيجابية هي تحديد ووصف ، فكيف يصح هذا ، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة ، ولا يناله علم ، وإلا لم يكن أول ؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفي هذه الصفات الإيجابية بنوع ما ، على حد تعبير النص . وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً: اللاتناهي — الوحدة — الخير — أو بتعبير آخر : اللامتناهي والواحد ، والخير ؛ وقد يضاف إلى هذا ، الفعل أو القدرة .

فلننظر أول الأمر في صفات السلب ، فنجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة ، لأنه لا يمكن أن يفرق في داخل الله بين صورة ولا صورة ، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة ، وهذا يتناقض مع المبدأ الأصلي في صفات الله ونعني به الوحدة والبساطة . وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة ، لأن ماله صورة محدد ، والله — كما قلنا — لا يقبل التحديد ، لأنه لامتناه ، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة . وإذا لم تكن له صورة فليس بنى جمال ، أى لا يمكن أن يقال إن الله جميل ، لأن الله هو الجمال ، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال ، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها ؛ بل أكثر من هذا ، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادى ، ولكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمال ، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال . وهذه طريقة جديدة في وضع صفات الله ، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى ، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلوطين مباشرة ، وهو دينيس الأريوباغى المزعوم . وكذلك لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقدراً لأن المقدار يتناقض مع اللاتناهي : فإن أى مقدار مهما كان ؛ لا يمكن

أن يتصور غير متناه في نفسه . كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التي تضاف إليه دائماً ، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة . كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلوطين ، وهي الصفات للمعنوية المعروفة . فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة ، لأنه إذا كان مريداً ، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره ، والاحتياج يتنافى مع الوحدة والبساطة في الأول ، بل لن يكون حيثذ أول ، لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول في الواقع . هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير ، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع ، أى على أساس أنه يتغير من حال إلى حال ، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً . كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة ، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ، ومجموعها يكون الحياة ، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالى الحياة . ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضى القسمة ، أى يتنافى مع البساطة ، وذلك لأن العلم هو أولاً تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة ، أى تركيب معان جزئية لاستخراج معنى كلى . وثانياً يلاحظ في العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل ، ومن ناحية أخرى بين العاقل والمعقول ، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة ، والقسمة لا تقال إلا على المركب ، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً - أى عالماً - ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه عاقل لذاته ، لأنه لا بد في حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك ، هو الانقسام بين العاقل بوصفه عاقلاً ، والعاقل بوصفه معقولا ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، فلا بد في هذا كله من القول بالقسمة ، أى أن تنفى هنا البساطة . كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر ، لأن القدرة تقتضى الأثر المباشر ، والأثر المباشر يقتضى التنقل من أحوال إلى أحوال ، وهذا بدوره يقتضى التغير ، أعنى يقتضى في النهاية الكثرة والتركيب ، أجل ، إن الله يؤثر في الكون بقدرته ، لكن هذا يحدث بلون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء ، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو

في سكونه وثباته . وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية ، فعلينا أن ننفي عنه كذلك صفة الوجود ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود ، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً ، أى خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال ، وما هو خاضع ومتأثر متغير ، أى لا يمكن أن يكون بسيطاً ؛ كما أن للوجود لا بد له من مبدأ للوجود ، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود ، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود ، فإننا في هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً ، وهذا يتناقض مع كونه أول . ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها . وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية ، فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذي أشرنا إليه بمزجاً بمذهب السلب : فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم ، وإنه حياة فوق الحياة ، وإنه قدرة فوق القدرة ، وهكذا باستمرار .

فكان الصفات السلبية لله ستنتهي إذن في الواقع إلى سلب كل صفة عن الله ، وسيكون حينئذ الجوهر بلا صفة . بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية ، بل لابد ، مع مراعاة الناحية السلبية أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع . وهنا نجد أفلاطون يصف الله بطريقتين : الطريق الأول بهذه الصفة التي هي الأساس في كل وصف سلبي ، وهي أن الله في مقابل كل فان وكل حادث ، أى أن الله هو اللامتناهي . واللامتناهي هنا يقصد به أنه الواحد في مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب ، وعدا ذلك من الصفات التي لا تليق إلا بما هو فان . والطريق الثاني أن يصفه من حيث الآثار التي ينتجها ، والله بهذا المعنى عند أفلاطون يتصف بأنه الخير . ولم يجد أفلاطون حرجاً في أن يقول بهاتين الصفتين : الواحدية والخير ، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما ، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشيء لطريقة أفلاطون الخاصة .

وأفلاطون يفهم أولاً من الواحد أنه البسيط في مقابل المركب ، وأنه الذي لا يقبل التجزئ . في مقابل الكثرة ، وأنه الأول في مقابل التالى والمشتق ، أعني أننا لا نستطيع

في الواقع أن نحدد ماهية هذه الصفة ، صفة الواحدة ، إلا بصفات سلبية ، وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستتحل في نهاية الأمر إلى أن تكون هي الأخرى صفة سلبية ، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون في مقابل الكثرة والتركيب والتجزؤ ، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة ، رياضية كانت أو عقلية ، فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة ، فإنها في الواقع صفة مأخوذة عن السلب . وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير ، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خير بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التي تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن الله هو هو الخير . وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحته أو في داخلها ، وتكون محمولة عليه أي أعم منه . فالخير هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التي فهمنا بها فكرة الواحد . ولهذا سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستتحل في الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة ، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود . ولكن هذا الفيض كما سترى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضاتها بما فيها في الخارج ، أو على الخارج ، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هي في نفسها ، وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها . وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما تقال على الله أو على الأول ، وحينما تقال على بقية الأشياء ، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً ، وستصبح فيما بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار ، إن في المسيحية أو في الإسلام ، أو في كل المذاهب التي تنسب إلى الأفلاطونية ، وتتأثر بها في الفلسفة الحديثة ، وتعني بها «فكرة الكمال» . فالعلة هنا ليست تأتي عن طريق منح القوة بما في الداخل لكي ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج ، فإن هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير في المائع ، لأن جزءاً منه هو الذي سيتكون منه الممنوح ؛ فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية ، إذ أن أي شيء يحدث أثراً فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر . ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات ، إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص

هو من ناحيته ، فالعلم الذى عندى وأنقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل ، وإنما يظل العلم عندى كما كانت عليه الحال من قبل ، إن لم يكن أكثر ، لأن الفيض فى هذه الحالة ، أعنى الفيض الروحى ، لا يكون على صورة أجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر ، وإنما يكون دائماً على صورة حضور تأثر فى الخارج ؛ فحالة أن يكون الشيء متأثراً بشئ آخر هى حالة العلية ، إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادى . وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أيا كان : يظل كما هو فى استقلاله وكماله وذاته ، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثر الشيء الخارجى ، أو بتعبير أدق ، بأن يحدث تأثر خارجى ، وهذا التأثير الخارجى الذى يحدث يكون وجوداً ليس متزعجاً ، وكأنه جزء من الوجود الأول ، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشئ آخر . والعلية مفهومة على هذا النحو هى التى تضاف وحدها إلى الله ؛ وهذه مسألة مهمة فى الأفلاطونية المحدثه وفى كل المذاهب التى تقوم لا على التسلسل العلى الذى يظهر واضحاً عند أرسطو ، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك ، وإنما تقوم على فكرة الكمال ، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغيير فى المؤثر ، وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التى تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحريك السماء الأولى بواسطة المحرك الأول : فحالة العشق التى بها تنبج السماء الأولى إلى المحرك الأول ، فتتحرك دون أن يتغير هو ، ودون أن يكون ثمة انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء ، تشبه تماماً هذه الحالة ، حالة الكمال المؤثر عند أفلاطون . فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته ، وإنما يحدث وجوداً فى الخارج فحسب ؛ وظاهر أنه كلما قلت الوسائط بين الأول وبين الحادث ، أعنى كلما اقترب الحادث من الأول ، كانت درجته ومرتبته فى الوجود والكمال أعظم وأكبر . فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته ، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلى ، يبدأ من الأول حتى يصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها

بالنسبة إلى هذا الأول ، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة ، وقابل لأن يتخذ أية صورة . والذي يحدث في هذه الحالة هو أن الأول يعطى الثاني صورته ، والثاني يعطى الثالث صورته ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء . وآخر الأشياء لن يكون مُحدّثاً لأية صورة ، وتبعاً لهذا لن يكون مالكا لأية صورة ، فهو الخالي من أية صورة أو اللامتحدّد الصرف ، أى هو الهیولی ، والمادی .

وهكذا نجد أن الوجود كله ، ابتداءً من الأول حتى آخر الأشياء ، يكون وحدة تامة ، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح ، وفي هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوّرة للمرتبة الأدنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شيء يُوهب الصورة ، ولا يهب الصورة . فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية ، أو على أساس فكرة التحريك ، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال .

ولكى يفهم أفلوطين هذه الأشياء التي يعمر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل ، يلجأ إلى لغة القلب ، أى إلى الأمثال والتشبيهات ، فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس ، وكما يصدر الماء عن ينبوع دون أن يتغير ينبوع ، فالخلق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس . وفي هذه التشبيهات غموض شديد جداً ، يؤذن ، لو أنه أخذ بحروفه ، بوجود تناقض شنيع في مذهب أفلوطين ، لأننا سنجد في هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدّد الشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة ، أعنى أن هذا الأثر المستمر الذي يكون للواحد في الأشياء ، والقوة الحالة منه في جميع أجزاء الوجود ، سيقضى لو أخذ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد تعدّده في الأشياء . ولكننا لا نستطيع أن نوجّه هذا الاعتراض المنطقي العقلي إلى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والذوق والوجدان والعيان . وأحسن التشبيهات التي يمكن أن تستخدم في هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول في الكون كحلول الروح في البدن ، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن تصوّر

الروح حالة في مكان ومحل بالذات ، ولهذا تعدُّ الروح في هذه الحالة حالة في جميع أجزاء الجسم ، مع عدم تبيد أو تكثر . والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير عن مثل هذه المعاني اللطيفة التي تدقُّ عن لغة العقل . وعلى كل حال ، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر في أن يكون الحادث محمولا أو متعلقا في وجوده بالأول . وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرستطالية ، وإنما يقصد بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ ، وإنما عن طريق التأثير فحسب : فالحدث في حالة تأثر بقوة المحدث ، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث بالأول .

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة ، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو ، فهل يجب أن نفهم منها ما تفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور ؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وفيضه بما فيه على الخارج ، بمعنى خروجه منه إلى الخارج ، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور إنكارا تاما ، لأن هذا المذهب يقوم في جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقا في ذات الأول ، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما في هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذي حددناه . وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هي الحال في المذاهب الصدورية المعروفة ، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهبا صدوريا إطلاقا . ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى في الخارج ، ففي هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين . ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدورا مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج .

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود ، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد . ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضا في الكثرة ، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى

حينئذ بمذهب وحدة في الوجود ، وإنما هو مذهب وحدة في الوجود بمعنى أن الكثرة في الواحد فحسب ، لا بمعنى أن الواحد في الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر في الواحد ، وهذا يتنافى تمام التنافي مع فكرة أفلوطين) .

فن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين ، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ماعدا الأول فهو عرض وليس بجوهر ، وإذا كانت الحال كذلك فن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة ، كثرة العالم المحسوس ، موجودة في الواحد .

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكون وحدة شاملة متساوية متجانسة في كل أجزائها ، بل اللهم أن يقول من ناحية وجود الأول بحسبانه عالياً على الكون ، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تُعبر ، وما هنالك من تبعية من جانب العالم للمعقول فيما عدا الأول والعالم المحسوس بأكله بإزاء الله ، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله ، أى تتقوم بقوته . ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو ، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد ، أعنى أنه يقول إن الكثرة في الواحد ، ولا يقول إن الواحد في الكثرة . أما وحدة الوجود بالمعنى العام ، فهى القول بالاثنتين معاً أى الواحد في الكثرة ، والكثرة في الواحد . والفارق هو في نقطة البدء : هل نبتدىء من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد ؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة و نرتفع منها إلى الواحد ، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة ؟ ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة في الأول إلى بقية الموجود من معقول ومحسوس ، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى ، فالترتيب إذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى يتوقف على الأعلى ، وعلى هذا فيكون نظام الكون على النحو التالى : الجسم يشترك ويتعلق بالنفس ، والنفس تشترك وتتعلق بالعقل ، والعقل يشترك ويتعلق بالأول الواحد .

فإذا كنا قد اتهمنا من البحث في الأول الواحد ، فلنتقل منه إلى ما يأتي في المرتبة الثانية بالنسبة إليه ، ونعني به العقل .

العقل الأول nous

إذ كنا قد وصفنا الأول بأنه الواحد وميزناه هذا التميز الحاد ، فمن الطبيعي أن يكون الصادر عن هذا الأول ليس متميزاً بصفة الوحدة ، وإنما فيه ثنائية ؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثاني وبين الأول . ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم ، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية في داخل الثاني على أساس أنها تقوم بالوحدة ؛ أعني أنه لا بد من أن يكون الابن شبيهاً بالآب ، وهذا الشبه سيكون في الطابع الأصلي للآب ، وهذا الطابع هنا هو الوحدة . فالواحد الأول يطبع ابنه ، أى الثاني ، بطابع الواحد ، على الرغم من وجود ثنائية في الثاني ، لأن الوحدة في الثاني في مرتبة أدنى من الوحدة في الأول . وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الأول على أساس أنه فوق العقل ، مادامنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عال كل العدو ، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل ، فيكون من الطبيعي إذن أن يكون الثاني هو التعقل أو العقل ، مادامت الميزة الأولى للواحد بحسبانه عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل ، فكان الثاني إذن هو العقل . ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو في الآن نفسه وجود أعني أن الفكر والوجود شيء واحد في الوجود الصادر عن الأول ، فهذا الثاني هو عقل من ناحية ، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له ، إذ هو يتأمل الأول ويكون الأول — كما قلنا — من صفاته أنه معقول وليس عاقلاً ، فمن هنا إذن كان الثاني عقلاً وعاقلاً وتعقلاً — والكل بمعنى واحد . ولكن باعتبار الصلة من الأول بإزاء الثاني ، سيري أن الثاني يتقوم بالأول ، بمعنى أن وجود الثاني يقوم لكون الأول (الكون هنا بمعنى الكينونة) ، فهو إذن وجود ، وهنا يلاحظ أن أفلاطين كان في هذا امتداداً لتيار موجود من قبل في الفلسفة اليونانية

خصوصاً ابتداءً من أفلاطون . إذ نجد أفلاطون أولاً يقول في « الجمهورية » ، إن صورة الخير منتجة لصورتين معاً ، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل ، وصورة الوجود ؛ فهو الواهب للعقل والوجود معاً . وثانياً نجده في محاوره « السوفسطائي » يبحث كثيراً في الصلة بين الفكر وبين الوجود ، فينتهي حيثئذ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً . ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول : إن العقل الذي هو عقل - عاقل ومعقول معاً ، ومعقول لذاته في نفس الآن ، إنما هو جوهر ، أى أن فكر الفكر جوهر ، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات . فكان هذه خطوة أيضاً في عد الوجود والفكر شيئاً واحداً . ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح - وإن صبغ بصبغة رياضية - عند الفيشاغورية المحدثين والأفلاطونية المجددة - فنجد حينئذ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلاطون قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء ، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول ، أو الفكر ، لا من أجل جعل العقل هو الأصل في الوجود ، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل ؛ أما أفلاطون فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل أو العقل هو الأصل في الوجود وأن لا وجود إلا للعقل ، وفي هذا ترى الطابع الذاتي الذي يطبع فكر أفلاطون بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين .

وهذا العقل ، الذي هو الثاني بالنسبة إلى الأول ، يعقل على طريقة أرسطو ، فمن ناحية الصورة تعقله بطريق الوجدان ، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذي صدر عنه . فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلل الفكري البرهاني ، وإنما « يشاهد ، ويعاين ويكشف ويتنوق فحسب » ، ولهذا كان من العسير أن نعبر باللغة عن طريقة عيان الثاني للأشياء التي يعاينها ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذي صدر عنه بأن يتأمله وفي تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فكر - فهو موجود باعتباره عقلاً متعقلاً من حيث أنه يتعقل الأول ، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا ، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة

التعقل بطريقة وجدانية ، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول .

إلا أن العقل حينما يتعقل ، إنما يتصف بصفات ، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة . فالعقل - وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً - له من ناحية الفكر ثلاث مقولات : الفعل والحركة والتغير ؛ وله من ناحية الوجود : الثبات وعدم الحدوث في الزمان . وهنا نرى أفلوطين يحمل بشدة على مذهب أرسطو والرواقيين في المقولات ، فينقد المقولات الأرسطائية على أساس أن فكرة الوحدة حينما تقال على العالم المعقول ، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح ، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد ، على النحو الذي رأيناه . والكم لا يمكن أن يكون مقولاً على عالم العقل أو العالم المعقول ، لأن الكم ، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال ، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصيل ، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه . وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف : الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً ، فلا يمكن أن يعد أصلاً ومحمولاً أصلياً ، أى مقولاً عليه ؛ وكذلك ، وبمثل هذا ، يقال عن بقية المقولات الأرسطائية . كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير ، فيجب حينئذ أن تميز ، فيما أن يكون معنى ذلك أنه الخير ؛ ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول ، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير ، وحينئذ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول . وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها ، هي تلك التي تحدثنا عنها ، وأعني بها من ناحية التعقل أو الفكر : الفعل والحركة والزمانية ، ومن ناحية الوجود : الثبات وعدم التغير . وعدم الحدوث في الزمان .

والعقل حينما يفكر أو يعقل ينتج مقولات ، وهذه المقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة . وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل ، أى أنها أفكار في العقل ، وليست أشياء مخزنة في العقل ، لأن الصفة الأولى للصور عند

أفلوطين أنها فاعلة ؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذى للصور عند أفلاطون . ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذى تحدث به أفلاطون عن صورته فى آخر حياته ؛ أى بوصفها أعداداً . وقد كان العصر الذى نشأ فيه أفلوطين عصرًا يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية فى كل تفكيره ، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد . ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور وكونها ؛ فن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلوطين — وهذا أرجح تفسير لرأى أفلوطين فى هذا الصدد — يقول إن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد ، والصور لا توجد للأنواع ، بل توجد للأفراد ، وحينئذ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لا متناهية . ولكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لكل عصر على حدة ، ولهذا فإن عددها يتغير بحسب العصر . ومن ناحية كون هذه الصور ، أى انتسابها إلى الأشياء التى هى صورة لها ، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لكل شيء صورة ، حتى الأشياء القادرة والدينثة ، وما أشبه ذلك . أما أفلوطين فينكر ذلك ، ويجعل الصور التى للوجودات المحسوسة فى المرتبة العليا ، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هى فى الواقع الوجود ، لأن الوجود والفكر عند أفلوطين — كما قلنا منذ قليل — واحد ، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة ، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور ، التى نجدها عند أفلاطون ، بل نجد شبهاً أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو فى المرتبة .

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور ، كما يقول عن العقل بوجه عام ، إن بها اختلافًا وتميزًا . وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم المعقول ، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية ، كما أن التغير الذى يضاف كقوله إلى العالم المعقول يقتضى كذلك وجود الحدوث والإمكانية . والحدوث والإمكانية معناه فى الواقع وجود المادة أو الهوى ، لأن الهوى معناها الإمكانية المطلقة ، وحيث

توجد الهيولى توجد الإمكانية ، وحيث توجد إمكانية توجد هيولى . وعلى هذا فإذا كان ثمت إمكانية فى العقل ، فنمت هيولى . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهيولى هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادى . بل يجب أن يميز بين نوعين من الهيولى عند أفلوطين ، فهناك هيولى معقولة ، وهيولى محسوسة ، وكلتاها تكاد تكون فى تعارض تام مع الأخرى : فالهيولى المعقولة تمتاز بالثبات ، بينما الهيولى المحسوسة تمتاز بالتغير ، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين . ولكن هذا الفارق عينه يتعلق بجوهر فكرة الهيولى فى ذاتها . ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل : أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهيولى المحسوسة والهيولى المعقولة ، اللهم إلا فى الاسم ؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذى يميز بين هذين النوعين من الهيولى . وهكذا نجد أفلوطين يصور لنا الدرجة الثانية من درجات العالم المعقول ، وهى درجة العقل على أساس أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً ، وأن فيه تمايزاً ، مع ذلك ، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه . هذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول ، فإنه أبدى لا يفتى .

٣- النفس

وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة ، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث . وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس ، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها فى هذا الثالث ، فلم يعد غير المحسوس فى الوجود . وكما أن الثانى فى مركز وسط بين الأول وبين ما يليه ، كذلك هذا الثالث فى مركز أوسط فيما بين الثانى والعالم المحسوس . وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولاً أنه لما كان الأصل الذى أقمنا عليه فكرة الثانى هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقى الدقيق إلا فى الأول ، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث ، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت فى الثانى ، وإذا كنا قد قلنا مع

ذلك بكثرة الصور في الثاني أو في العقل ، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر في هذا الثالث .

وهذا الثالث وإن كان في مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس ، فإن قربه من الثاني أشد من قربه من العالم المحسوس ، أعني أنه في صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثاني ، أى أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذي يتلوه . ولهذا نجد أنه يتصف بالكثرة الموجودة كذلك في الثاني ، وبدرجة أكبر في العالم المحسوس ؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها — كما هي الحال في العقل — وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة ، كما هي الحال في العقل . هذا إلى أن الصفات أو المقولات التي نسبناها إلى العقل نجدها كذلك ، ولكن بدرجة أقل طبعاً ، في الثالث ، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة أكبر من العقل . وهذه الصفات هي : الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر ، والثبات واللازمان من ناحية الوجود . إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحتان جداً من حيث إنتاج ماهو محسوس ، لأن النفس ستكون في الواقع في مركز الباريء أو الصانع ، وهي التي تصنع العالم المحسوس ، فمن هنا كانت وظيفة الفعل — ويُقصد بالفعل هنا المعنى العادي — أكبر في هذه الحالة منها في حالة العقل .

وهذا الثالث هو النفس . فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات ، أعني قربها من العالم المحسوس ، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم — بما هو معقول ، وأنها هي الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس . وحينما يتحدث أفلاطون عن النفس ، فإنما يقصد بها غالباً النفس الكلية ، كما هي عند أفلاطون : فهناك نفس شاملة هي التي يتم بها إنتاج العالم المحسوس . ومع ذلك فإذا بحثنا في مذهب أفلاطون بدرجة أعمق ، وجدنا أنه يلجأ إن القول أولاً بثنائية في هذه النفس ، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر في العالم المحسوس ، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل . فلا بد له من القول ، تبعاً لهذا ، بنوعين من

النفس : نفس عليا ، ونفس دنيا . أما النفس العليا فهي أقرب ماتكون إلى العقل ، ولذا كانت أبعد ماتكون ، بالنسبة إلى بقية النفوس ، عن إحداث المحسوس . وأما النفس الدنيا فهي أقرب ماتكون إلى المحسوس ، وبالتالي قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة . ولهذا نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً ، بل قال به مزدوجاً . وأكثر من هذا نجده يتحدث في مواضع كثيرة جداً عن نفوس في صيغة الجمع ، ويقول بوجود عدد كبير جداً من النفوس . وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة في العقل الواحد . وهو هنا يلجأ من أجل هذا إلى عدة تشبيهات : فيشبه وجود النفوس المختلفة في النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلم ، أو بالآفكار المختلفة في داخل المذهب ، أعني أنها تكون كلها وحدة واحدة ، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة .

وتأتى بعد ذلك ، فيما يتصل بالنفس ، مشكلة أخرى هي مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس . فكيف يمكن النفس التي هي موجودة في عالم معقول مع ذلك — وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً — كيف يمكنها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها ؟

هنا نجد أفلوطين يجيب على هذا بأن يقول : إن النفس لما رأت اشتياق الهوى إلى وجود صورة لها ، منحتها هذه الصورة ، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول في المادة . وحلولها فيها لا يؤذن بوجود تشتت فيها ، لأنها إنما تحل في المادة — والمادة كثرة — مخفضة مع ذلك بما لها من وحدة ، كما هي الحال مثلاً في النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن : لا يمكن القول بأنها في محل بالذات ، وإنما هي حالة في البدن كله ، بمعنى أن البدن كله يقوم فيها ، ويتقوم في الواقع بها .

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم ، عالم النفس ، إلى ما يليه ، كان لدينا العالم المحسوس .

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذى يسود مذهب أفلاطون فى الوجود ، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس . وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم فى تدرج نزولى من حيث القوة ، أى أن تمت إضعافاً مستمراً للمعقول . هنالك لا بد للإنسان أن ينتهى إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل ، فيتكون عن ذلك مزيج هو المحسوس . وأفلاطون يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو للموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير ، لنفس الأسباب التى ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعنى المادة . فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد ، وهذا المحل هو المادة .

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلاطون يضيف إلى المادة نفس الصفات التى يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة ، وهو يغالى فى إثبات هذه الصفة الرئيسية للسادة ، وأعنى بها أنها إمكانية مطلقة ولا تحدد صرف ، ولا تعين خالص . وذلك أن ما اضطرر أفلاطون إلى القول بوجود المادة هو أن المادة هى الحد النهائى الذى يجب أن ينتهى إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولى للقوة العاقلة ، فالقوة العاقلة - أو المعقول - يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد ، ولا بد أن ينتهى فى النهاية إلى شئ - هو فى أدنى درجة من المعقولة ، أو بعبارة أوضح : فى درجة خالية من كل معقولة . ويقصد بالخلو من المعقولة هنا الخلو من الصورة تماماً ، لأن الأصل فى المعقول هو الصورة ، وما ينتفى عنه صفة المعقول يكون خالياً من الصورة ، أى يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة ، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق ، وتلك هى الهوى أو المادة . فإذا كنا فى الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له ، فكذلك نقول عن الهوى فى الطرف الآخر المقابل تقابلاً مطلقاً للطرف الأول إنها هى الأخرى عدم تعين ، وأن ليست لها صفة ، إلا أننا نقول هذا لسييين متعارضين كل

التعارض ، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها ، لأنها قابلة لكل تعين ، ولا لتعين بالذات ، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة ، لأنه فوق كل صفة ، أو لأنه صفة فوق كل الصفات . وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنعوت قريبة من هذه ، وكذلك أرسطو — وإن كان هذا بدرجة أقل عنده — فإننا نجد أفلوطين يزيد عليهما في هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه في الواقع عن التطور الجديد الذي عانته الفلسفة اليونانية في الطور السابق مباشرة على أفلوطين ، وأعنى به التطور الذي جاء على يد الفيثاغورية المحدثه ؛ وفيلون بوجه أخص . فإن فيلون والفيثاغورية المحدثه قد نظرت تبعاً لتغلب النظرة الأخلاقية — وكذلك الحال في الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية — نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنتع نعتاً جديداً مصطبغاً بصبغة الأخلاق ، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر . وإذا كنا نجد شيئاً قريباً من هذا عند أفلاطون في الدور المتأخر من أدوار حياته ، فإن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً ، فجعلوا الأصل في تفسير المادة رغبتهم في تفسير فكرة الشر . ولهذا نجد أفلوطين قال بوجه خاص إن المادة أو الهيولى شر ، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير ، أعنى أن الشر تبعاً لهذا صفة سلبية ونقي أو عدم للخير ، أى أن الخير ، وحده هو الإيجابي ، أما الشر فهو عدم الخير ، ولا يمكن أن ينعت بغير هذا . ولهذا فلا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هي اللاتعين ، فلكى يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة ، ما دام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير ، وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التي أثرت في تصور المادة في الفلسفة اليونانية في هذا الدور .

وحينئذ يجب أن نتساءل — خصوصاً وقد عنى أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفى لديه — : هل لم يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً ؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب ! هذه مسائل قد عنى أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها ، لكنه

لم يأت بجواب حاسم في هذا الصدد . وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه في هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولي للمعقول ، وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن يتهى إلى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول ، وهذا الشيء هو الهيولى . ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب ، فهي بالتالى مصدر السلب ، والسلب هو الشر ، فكان الهيولى بوصفها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما هي مصدره وهو الشر .

وهنا نجد أفلوطين يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة . فتراه من ناحية ، وتبعاً لنظريته في الوجود ، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة ، وينعته بأنه شر ، وبأن من الخير الخلاص منه ، وأنه مصدر لكل فساد ، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - في كلمة واحدة - شر . ولكننا نجد من ناحية أخرى يقول : إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله ، وذلك الموقف الثانى قد عنى أفلوطين بالتحدث عنه طويلاً خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة : فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين يعنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا ... فكان عليه لكى يعارضهم من هذه الناحية ولكى يكون من ناحية أخرى مخلصاً لآبائهم الروحيين ، أعنى الفلاسفة اليونانيين بوجه عام ، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير في هذا العالم . ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية إلى أصحاب رأى القائل بأن العالم المحسوس شر ، فيقول أولاً : كيف يحق لكم أن تتعخوا هذا العالم بأنه شر ، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو الله ، وأنتم تقدسون هذا الإله ؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر ؛ مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل فى الإنسان وبالعناية الإلهية ، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً ؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذى أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول ، وقد أنتجه على صورته ، فكيف يمكن بعد ذلك أن تقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب ؟ وهنا يلجأ

أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة ؛ فيمثل بالشمس ؛ قائلاً إن عالم المحسوس هو كالاشعة بالنسبة إلى الشمس أو لفروع الأنهار أو النهرات بالنسبة إلى النهر أو ينبوع ؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيهه عنى بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية ؛ وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول ؛ فحيث لا يشك في أن الصورة التي في المرآة ؛ وإن لم تكن هي الأصل ؛ فإنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل . هذا إلى أن ما نراه من تعدد في المحسوس ؛ لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو ؛ وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مزايا تعكس شيئاً واحداً ، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء . ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً كبيراً على أقل تقدير ، في الصورة المتكونة ، وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته ، وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص ، فإنه يظل الصوت الأصلي على كل حال . فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله ؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين : إما أن نقول الأصل شر ، فالصورة شر كذلك ، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة . فلما كان لا بد من القول بأن الأصل ، وهو الواحد الأول الأكل . الخ هو الخير ، فيجب بالتالي أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك ، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلاً ، أى في درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد .

وهكذا ينتهي أفلوطين إلى القول بأن العالم خير ، ويعنى هنا خصوصاً وفي عبارات خلاصة شعرية بتمجيد هذا العالم الخير ، ثم يبين ما فيه من انسجام وكيفية ارتباط أجزائه بعضها ببعض . ويعنى أخيراً بمسألة العناية الإلهية : إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة في كل شيء ، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على أنها القضاء والقدر ، أعنى الجبر والضرورة . ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذلك ، فيرد على الأول بأن

يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو ، تسوده الصدفة ، لأنه صورة لمعقول ، والمعقول يسوده العقل ، أى تتلقى معه الصدفة والاتفاق . ويرد على أصحاب الرأى الثانى بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكد لها الإنسان؛ وأما العناية فعنها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو الخير ، وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها . أما العناية الفردية ، بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة ، فينكرها أفلاطون لأنه يأتى أن يضيف إلى الله ، أو الأول ، أن يعلم كل هذه الجزئيات التى تحدث تغيراً فى طبيعته وكثرة فيها ، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية ، وإما العناية معناها عند أفلاطون انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض ، من أجل تحقيق انسجام فى الكون .

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلاطون إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التى كانت لدى أفلاطون ، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية ، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية .

أما العلة فى أن النفس الإنسانية قد هبطت فى العالم الجسمى فإنها هى ذاتها العلة التى بها نشأ النوس كشئ صادر عن الواحد الأول ، والنفس الكلية كشئ صادر عن النوس . فالنفس الإنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التى تصدر بها النفس الكلية عن النوس . وهنا يجب أن يفرق فى داخل النفس الكلية ، كما قلنا من قبل ، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقى ، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد فى العالم المحسوس بالذات . فكما أن النفس الكلية هى المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل ، فلا بد أن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التى تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه . وهنا نجد النفس الكلية منتقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة

مزدوجة : فهي من ناحية تشارك النفوس في طبيعته وفي مقامه في الوجود ، ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن ، فتكون أبعد ما تكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون في الواقع نفساً شهوانية ، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية ، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية .

والنفس عند أفلاطون يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسيماً كما فعل الرواقيون ، فإن أفلاطون يكرس فصولاً مهمة من « التيساعات » من أجل تفنيد هذه النظرية ، نظرية أن النفس ككل شيء في الوجود جسم ، ويستعيز عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس ، خصوصاً فيما يتصل بالنفس الإلهية ، روحية خالصة ، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن ، وتتصف بالصفات التي أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد ، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان ، لأنها توجد أبدية أبدية للمعقول أو النفس الكلية ، وهي لا تقبل التغير ، لأنها مستقلة بنفسها ، قائمة بذاتها ، دون أن تكون في حاجة إلى شيء فتزداد ، أو يكون منها شيء من خارج زيادة على نفسها فتتقص ، أعني أنها لا تقبل أية درجة من درجات التغير ، كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر ، إذ لا داعي إلى الانتقال من شيء إلى شيء ، والربط بين شيئين ، كما هي الحال في الفكر ، لأن إدراكها وجداني مطلق ، وليست في حاجة إلى التذكر والخيال ، لأنها ليست في حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً ، بل كل شيء بالنسبة إليها حاضر ، كما هي الحال بالنسبة إلى كل شيء إلهي معقول . وهي بالتالي تتصف بكل الصفات التي نسبناها من قبل إلى النوس ، ثم نجد أفلاطون من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التي تجعل النفس شيئاً متصلاً ، أو متعلقاً بالبدن ، ولا وجود لها إلا بوجوده ، فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس انسجام للبدن ، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كالجسم الطبيعي للجسم آلي ، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن ، أي ليس لها وجود مستقل خالص ، ومعنى

ذلك أنه ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن ، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن . وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن ، بل وينكر أن يكون لها خلود . أما أفلاطون ، فنظراً لأنه نظر إلى النفس ، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها ، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يبحث طويلاً في مسألة خلود النفس . فادامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة ، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن ، وستكون بعد مغادرتها للبدن ، وخلود النفس بالتالي مؤكد .

وأياً ما كان ، فإن أفلاطون مع ذلك قد كرّس فصلاً رئيسياً لإثبات خلود النفس ففراه يلجأ إلى نفس البراهمين التي قال بها أفلاطون من قبل في « فيدون » دون أن يضيف إليها شيئاً جديداً يعتد به . وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها ، وعدم اعتمادها على شيء يتصل بالبدن . وقد كان في وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن ، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معين إلى أن تتخذ هذا المظهر . وهنا نجد أفلاطون ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين ، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية ، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها على الخارج ، فإنها هنا تكون حرة ومسئولة عن هذا الفيض ، أي عن حلولها في البدن . ولكننا نجد أفلاطون من ناحية أخرى يبنى هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن ، ويقول إن تمت وقتاً لا بد أن يأتي وتضطرب فيه النفس إلى أن تحل في البدن . فهنا حرية من ناحية ، وجبر وضرورة من ناحية أخرى .

لكن في وسع أفلاطون أن يتخلص من هذا التعارض ، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله ، وهو أن كل شيء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى — هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن أعنى أن

تحل به ، بينما كانت الناحية الأخرى ، ناحية الشر الذي يحل بالنفس من جراء تعلقها بالبدن - خصوصاً وأن أفلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن ، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات المعقول بعضها وبعض ، وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا ننتقل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس ، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات العالم بعضها وبعض - نقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن في هبوط النفس شراً لا بد منه ، وبالضرورة ستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذي كان عليها أن تنزل به ، ومن هنا كذلك اضطر إلى القول بهذين الموقفين المتعارضين .

والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث ، يبدأ بالإحساس ، ويتوسط في النظر ، ويتهى إلى الوجد . فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة ، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس . ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الإحساس قيمة ليست بالقليلة ، فيقول عنه إنه صورة للمعقول ، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يدرك الصور كما هي في النفوس ، فإن الإحساس يدرك الصور كما هي مفصلة بالاستعانة بالنظر . إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين ، أو إلى درجة المصدر الذي يجب أن تبدأ منه المعرفة ، أى أنه لا ينسب إلى الإحساس تلك القيمة التي نسبها إليه أرسطو ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد ، ويجب على الإنسان في سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكرر للتغير لكي يتهى إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات . لا بد إذن من التخلص من درجة الإحساس والارتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هي درجة النظر ، ونقصدها الدرجة التي فيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من أجل البرهان . وأفلوطين يعتقد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى على أساس أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات ،

ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التي نسبها إليه أفلاطون. إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات، وفي حالة الديالكتيك نكون في حالة ثنائية، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات. وفي هذا كله نجد النفس الإنسانية لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات، أو من الذات إلى الموضوع، إنما هو تغير كذلك، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة في تحصيل المعرفة، وأن ترتفع إلى درجة أعلى من المعرفة: فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات، وفيها تنتهي المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها؛ وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة بوصفها تحصيلاً وكسباً وملكاً، وإنما بحسبانها وجوداً أو اتحاداً وهوية، أعني أنه يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة. وهذه الحالة هي حالة الوجد.

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق، أو حالة النشوة في السكر. وفي هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً؛ فتكون النفس حبيطة في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عياء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة «الغراب الأسود»، وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم «الليلة الظلماء». وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها، لأنه أصبح لا نعتيناً صرفاً، وأصبح فناءً مطلقاً؛ إذ أنه هو اللاتملك الصرف في هذه الحالة، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه، كما أن الواحد لم يملأه بعد، فيكون في حالة تراوح إذن بين الخوف والرجاء وبين القلق والطمأنينة، خصوصاً وأنه لا يدري بعد هل سيصل إلى درجة

الطمأنينة أو لا يصل . فإذا ارتفع من هذه المرتبة ، مرتبة الصعق ، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسكينة بعد الخوف ، أصبح وكأنه هو الله ، أو بعبارة أدق يعرف بأنه هو الله . والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمت ذات وموضوع ، بل أن تكون الذات هي الموضوع ، والموضوع هو الذات ، فتكون بين الاثنين هُويّة مطلقة .

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول ، فيصبحان شيئاً واحداً . وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال ، يصبح في حالة طمأنينة خالصة ، فيما يسمونه باسم « حالة النفس المطمئنة » عند المتصوفة المسلمين ، أو « حالة الاتحاد بالله » ، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ، ومتحدّاً بالذات الإلهية ، أو حاصلًا على الذات الإلهية ، أى هو والذات الإلهية شيئاً واحداً . وهذه الحالة تأتى إليه لا باختيار وإرادة ، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه ، أعنى أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها ، بل ينتظر وجودها فيه . ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفة ، هي حالة القبول أو التلقى للمدد الوارد من جانب الواحد .

وهنا نجد أنفسنا في عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذى ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح ، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع ، ولا يكون ثمت انسجام بين الاثنين ولا تفرقة ، وإنما يكون محوً لعالم الموضوع في عالم الذات ، فننتقل حينئذ إلى الذاتية المطلقة التى تفصل فصلاً تاماً ، أو شبه تام بين الروح اليونانية والروح الشرقية . وهكذا نجد أفلوطين يمثل فى الواقع الروح الشرقية ، أكثر من تمثيله للروح اليونانية - إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية فى شئ . وبهذا الإفناء للموضوع فى الذات ، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع ، ينتهى الفكر القديم .

المصطلح الفلسفى

فى العصر اليونانى

استهلال

للفلسفة ، كما لكل فن ، مصطلحاتها الخاصة بها . فكما أن للطب مثلاً لغة يفهم بها الأطباء ، كذلك للفلاسفة لغة خاصة يعبرون بها عن آرائهم في الموضوعات التي يتناولونها . واللغة الفلسفية في تكوينها وفي تحديدها ، أصعب بكثير جداً من اللغة الطبية أو اللغة الرياضية أو اللغة الفنية . وذلك راجع إلى طبيعة الفلسفة نفسها من ناحية الموضوعات التي تدور من حولها أبحاثها - فهذه الموضوعات مجردة أو على الأقل أكثر تجريداً من موضوعات العلوم الأخرى . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أكثر مصطلحاتها تعبر عن حالات وجدانية خاصة بالوعى أو الشعور .

ومثل هذه الحالات الوجدانية الشعورية النزوعية من الصعب على اللغة أن تحدها تحديداً دقيقاً ، لأن اللغة في نشأتها حسية . فمن الصعب إذن أن تتخذ مما يعبر عن الحس أداة لما يعبر عن الروح .

ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن اللغة كما يقول رينان E. Renan داخله في عداد الأشياء الحية . وعلى هذا فلا بد للغة ، مهما كانت هذه اللغة خاصة بعلم ما من العلوم ، أن يكون فيها شيء من طبيعة الحياة ، وطبيعة الحياة هي التغير المستمر ، وعدم إمكان التحديد وعدم استطاعة الإبقاء على الحدود التي وضعت يوماً ما . وعلى هذا الأساس ، نستطيع أن نقول : إن لغة الفلسفة هي كالسكان الحي سواء بسواء ، أى أنها متغيرة متطورة . وهذا التغير أو التطور راجع إلى الحالة التي تكون عليها الفلسفة نفسها ، أى أنه راجع إلى مدى التقدم الذي وصل إليه الفكر الفلسفي في سيرته . وليس من المستحسن مطلقاً أن تكون لغة الفلسفة شيئاً ثابتاً ، لأنها ستكون حينئذ قيداً ونطاقاً يعوق التقدم في الفلسفة .

ومن المشاهد ، خلال تاريخ الفلسفة ، أن العصور التي تحدت فيها المصطلحات

الفلسفية كانت دائماً عصوراً عقيمة ، خالية من كل تفكير عميق خصب طريف .
فالعصور الوسطى كانت من هذا النوع ، إذ تحدت فيها الألفاظ تحديداً دقيقاً .
ومع ذلك فقد كانت عناية الفلاسفة إبان ذلك العصر متجهة إلى التفرقة بين الألفاظ ،
بإزاء معانٍ اكتشفوها وابتدعوها .

أما في عصور التقدم ؛ تلك التي يسمونها بعصور الاختيار ، فإننا نجد الفلاسفة
الذين يولون في مثل هذه العصور يحاولون جهدهم أن يتحللوا من قيود المصطلحات
السابقة . فنجد ديكرت في القرن السابع عشر يحاول أن يتحلل من مصطلحات
العصر المدرسي . متخذاً اللغة العامة وسيلة للتعبير الفلسفي ، ولهذا نراه في كتابه
« المقال عن المنهج » يعتبر دائماً حينما يضطر إلى استخدام المصطلحات الفلسفية
الموجودة في العصر المدرسي .

هذه كلها صعوبات تعترض هؤلاء الذين يحاولون أن يضعوا للفلسفة لغة محددة ،
كما وضع الأطباء أو الرياضيون لأنفسهم لغة محددة . لكن على الرغم من كل هذه
الصعوبات فلا بد مع هذا كله من إقامة لغة فلسفية كي يستطيع الفلاسفة عن طريقها
أن يتفاهم الواحد منهم والآخر ، لأن اللغة بطبيعتها مشتركة ، أي جامعة في ألفاظها
الواحدة بين المعاني المختلفة . ولهذا فإذا أريد أن يكون ثمت تفاهم ، فلا بد ضرورة
من أن يكون هناك اصطلاح عام على الألفاظ المستخدمة ، على الأقل بين اثنين
من الفلاسفة يتخاطبان . وإلا فإن في ذلك إضراراً بالغاً وإضاعة لمجهود كبير .

والواقع أن كثيراً من الاختلافات بين المذاهب ترجع إلى اختلاف في فهم معاني
الألفاظ ، أو اختلاف في الدلالة التي يعطيها كل لفظ الذي يستخدمه ، حتى اضطر
البعض إلى القول بأن الاختلاف الموجود بين المذاهب الفلسفية المتضاربة إنما يرجع
في نهاية الأمر إلى اختلاف حول الألفاظ ، وتبعاً لهذا ليست الفلسفة غير جدال
لفظي عقيم ! .

لهذا كله لم يكن بد من وجود اصطلاح متعارف بين الفلاسفة المختلفين ، هذا فيما بين الفلاسفة بعضهم وبعض . أما بيننا نحن - من يدرسون الفلسفة ، وبين الفلاسفة فليس هناك من وسيلة إلى فهم أقوال الفلاسفة كما هي في الواقع ، إلا بأن نعرف المعاني الخاصة التي أعطوها للألفاظ .

ومن أجل هذا ، نرى الفلاسفة أنفسهم قد شعروا من قديم الزمان بهذه الحاجة إلى تحديد الألفاظ . بل نجد أن فلاسفة بالذات كانت مهمتهم الكبرى أن يحددوا الألفاظ . فقد عني سقراط بتحديد الألفاظ أولاً قبل استخدامها ، كذلك عني أقراطيوس ، أحد الفيتاغوريين في القرنين الرابع والخامس ، بتحديد معاني الألفاظ . أما الذي عني عناية حقيقية ، والذي يعد المؤسس الأول لعلم المصطلحات الفلسفية فهو أرسطو . فقد كرس مقالة بأكملها من مقالات كتابه : « ما بعد الطبيعة » ، هي مقالة « الدلتا » ، من أجل دراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه وبفلسفته هو الخاصة . وعدد هذه المصطلحات التي درسها أرسطو ثلاثون . وبعد أرسطو نجد أن الفلاسفة اليونانيين إلى نهاية الفلسفة اليونانية قد عنيوا أيضاً بعض العناية بتحديد المصطلحات الفلسفية ، دون أن يتابعوا هذه الأبحاث بصفة خاصة على النحو الذي فعله أرسطو .

وفي العصور الوسطى نجد العناية قد زادت أكثر فأكثر ، لأن الألفاظ أو المصطلحات كما قدمنا من قبل - كانت الشغل الشاغل لهؤلاء الفلاسفة . وكانوا يظنون أنه بجملة مصطلحات تحدد ، يستطيع الإنسان أن يبني كل فلسفة وكل دين . ولهذا نجد واحداً منهم قد غالى في هذا الاتجاه ، وهو ريمون لُئوس . فكتب كتاباً اسمه « الفن الكبير » ، Ars magna . وهذا الكتاب عبارة عن بضعة ألفاظ يديرها ريمون ليل ، إدارة آلية صرفه ؛ فنتج كل ما يريد أن يقوله من فلسفة ، وكل ما يريد أن يثبتته خاصاً بالدين كوجود الله والرد على الفرق الأخرى وهكذا !

ثم في العصر الحديث نجد أن العناية قد قلت في بدء هذا العصر ، لأنه - كما

ذكرنا من قبل - عصر اختبار . فالغالب أن تكون فيه ثورة على الألفاظ . لكن نشاهد في أواخر القرن التاسع عشر أنه قد قامت حركة قوية من أجل إقامة علم المصطلحات الفلسفية إقامة قوية على أسس من العلم الدقيق . وكانت الفكرة الموجهة لهذه المصطلحات هي إقامة مصطلح عام متفق عليه بين الجميع للألفاظ الفلسفية حتى يقل الاختلاف بين المذاهب إلى أقصى حد ممكن . ومن أولى الشخصيات التي قامت بهذه المحاولة رودلف أويكن Rudolf Eucken الذي كتب كتاباً بعنوان « تاريخ المصطلحات الفلسفية » ، ظهر سنة ١٨٧٩ . وفي هذا الكتاب أرخ أويكن لكل المصطلحات الفلسفية . كما حاول أن يحدد هذه المصطلحات تحديداً أدق ؛ كي يجد معنى لكل لفظ يتفق عليه بين الفلاسفة . وتوالت على هذا الأساس المحاولات الخاصة بإقامة هذا العلم ، في ألمانيا خصوصاً .

فقرى في سنة ١٨٩٨ رودلف أيسلر R. Eisler يكتب كتاباً ضخماً عنوانه « معجم المعاني الفلسفية » ، طبع للمرة الثالثة في ثلاث مجلدات (من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٠) . وتالت بعد ذلك المعاجم في ألمانيا . وكان يقوم إلى جوار هذه الحركة في ألمانيا حركة أخرى في فرنسا ، أشهر رجالها ومن خير من عملوا في هذا الميدان ، وأحسن من أنتجوا فيه الأستاذ الجليل أندريه لالاند A. Lalande . فقد كتب أولاً مقالا في مجلة « ما بعد الطبيعة والأخلاق » ، سنة ١٨٩٨ عن ضرورة إيجاد مصطلح فلسفي واحد . وتابع هذه المحاولة في مؤتمر الفلسفة الذي عقد سنة ١٩٠٠ ، فقدم بحثاً عنوانه تحديد المصطلحات الفلسفية . ولم يكتف بهذا بل قام مباشرة هو والأستاذ كوتيرا Couturat بوضع هذا المعجم ، وكانت تشرف على إخراجه الجمعية الفرنسية للفلسفة التي تأسست سنة ١٩٠٠ بفضل الأستاذ لالاند واكسافييه ليون

Xavier Léon

وكانت نتيجة هذا العمل المتواصل أن خرج هذا المعجم ، فظهر أولاً في مجلدين سنة ١٩٢٣ . وقد زاد هذا المعجم في الطباعات التالية حتى بلغ ثلاثة مجلدات ، وبعد

إلى الآن خير معجم للمصطلحات الفلسفية. وفيه أيضا محاولة لإيجاد لغة للفلسفة دولية ، وذلك عن طريق جذور دولية مأخوذة خصوصا من اللاتينية واليونانية. ويضاف إلى هذه الجذور لواحق للتفرقة بين الصفات والأسماء والأفعال .

وإلى جوار هذه قامت محاولات في فرنسا أظهرت ثمارها قبل معجم لالاند ، مثل معجم إدمون جيلو E. Goulet فإن جيلو قد أنشأ كتابه « المعجم الفلسفي » ، Le Vocabulaire Philosophique وظهرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٠١ ، والطبعة السادسة سنة ١٩٢٤ . ومع هذا كله لا نستطيع أن نقول إن علم المصطلحات الفلسفية قد وضع بالفعل . وإنما هو لا يزال في بدء تكوينه ، ولا يزال بعد في بدء الوضع .

تاريخ المصطلح الفلسفي في الدور الأول للفلسفة اليونانية.

الوجود هو الحياة ، والحياة إرادة حياة ، وإرادة الحياة إرادة قوة ، وإرادة القوة إرادة سيطرة واستعلاء ، وكل سيطرة لا تتم بدون مقاومة . فالأصل في كل ناحية من نواحي الوجود هو المقاومة . والمقاومة لها مظهران : مظهر طبيعي ومظهر عقلي روحي . فظهرها الطبيعي هو ما يسمونه في علم الطبيعة المقاومة ، أما في الجانب الروحي فتسمى المقاومة مشكلة أو إشكالا . فطبيعة الحياة الفكرية إذن هي الإشكال . ولا يمكن أن يقوم فكر بالبحث إلا فيما هو مشكل ، أي أن البحث في جوهره محاولة الصراع أو هو الصراع مع المشكلات .

لهذا فلا بد لنا حينما نريد أن نحدد بدء الفكر ، أن نقول إن الفكر قد بدأ بأن حاول الهجوم على مشكلات — والمشكلة problème تناظرها في اليونانية كلمة *προβλημα* . ولها معنيان : فالمعنى الأول هو الصعوبة أو العقبة أو العثرة ، أي ما هو موضوع أمام الإنسان يقابله ويضطرم به . ومن ناحية أخرى ، المشكلة هي الشيء الذي هو الحل للمشكلة . ويعبر عن هذا الاختلاف بين المعنيين في الرياضيات بالفرقة بين نوعين من الأشياء الرياضية : بين المسائل بوصفها مشكلات للحل ، وبين النظريات *théorème* بوصفها الحلول التي تقدم للأشياء المشكّلة .

والصفة من الكلمة problème هي *problématique* ، وفي المصطلح للعاصر تستعمل هذه الكلمة أيضا بوصفها اسما ، وحيث أن يكون معناها مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من العلوم أو مجموع المشاكل التي توجد ضرورة ، في مسألة ما من المسائل . أما الصفة فتستخدم اصطلاحاً في المنطق فيما يتصل بما يسمونه الجهة في الأحكام *la modalité des jugements* . وذلك أن القضية أو الحكم — والقضية قول موكب من حدين مرتبطين برابطة *copule* ، الأول يسمى الموضوع *sujet* ،

والثاني يسمى المحمول *prédicat* ، والرابطة هي غالباً فعل الكينونة - نقول إن القضايا من ناحية الجهة تنقسم إلى قضايا تقريرية *assértoire* ، وفيها تكون صفة الحكم هي « من المحقق كذا ... *il est vrai que* » ، وفي قضايا احتمالية *problématique* وفيها تكون صفة الحكم هي : « من المحتمل كذا ... *il est probable que* » ، وثالثاً إلى قضايا ضرورية *apodictique* وفيها تكون صفة الحكم : « من الضروري كذا ... *il est nécessaire que* » .

والليونانيين للتعبير عن المشكلة كلمة أخرى هي كلمة أبوريا : *aporeia* ، وترجمها المترجمون العرب الأقدمون بالكلمة « شك » ، أو صعوبة ، وأرسطو في جميع أبحاثه كان يسير على المنهج التالي : وهو أن يبدأ دائماً بوضع المشكلات التي تتصل بالموضوع الذي هو بصدد البحث فيه^(١) . وكلمة أبوريا معناها في الأصل شيء لا يمكن اختراقه . ثم أطلقت من بعد على المشكلات المتصلة بالموضوعات الفلسفية ، ثم أطلقت أيضاً على الحالة النفسية التي يجد فيها المرء نفسه حينما يكون يرازاً رأيين متعارضين ، هما في نفس الوقت معقولان ، فيما يتصل بشيء واحد . وقد كان الغرض من المنطق الجدلي *dialectique* عند زنون الإيلي ، هو أن يضع الخصم في هذه الحالة ، حالة الأبوريا ، لكي يضطره من بعد إلى الاعتراف بخطأه .

يقول أرسطو في المقالة الأولى^(٢) من كتاب ما بعد الطبيعة ، إن الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين قد بحثوا أولاً في الشيء الذي منه تكوّن الأشياء ، وعنه تصدر الأشياء ، وإليه تصير الأشياء ، ثم عن الشيء الثابت الذي يستمر على الرغم من التغير . وأرسطو هنا يعبر عن التصورات الرئيسية الأربعة التي شغل بها الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط . هذه التصورات *concepts* الأربعة الرئيسية هي : المبدأ ، والمالمية ، والعنصر ، والطبيعة .

(١) راجع مقالة « البيت » من كتابه : « ما بعد الطبيعة » .

(٢) فصل ٣ و ٤ .

١ - أما المبدأ *principe* فهو مأخوذ من اللاتينية *principium* واللفظ المقابل اليوناني هو *ἀρχή* وكلمة مبدأ لها معان مختلفة من ثلاث نواحٍ مختلفة . فالمبدأ يطلق أولاً من الناحية التاريخية ، وحيث يكون معناه الأصل *origine* أو بداية الشيء . ولكن لم يعد هذا المعنى مستعملاً الآن ، فقد أبدل به لفظان هما : بداية وابتداء : *origine* و *commencement* ، وهذان اللفطان ليسا اصطلاحين فلسفيين . ومن الناحية الثانية ، وهي الناحية المنطقية ، يطلق لفظ مبدأ على القضية التي يستنتج منها غيرها ، وحيث تسمى القضية باسم المقدم *antécédent* ، وتسمى القضية المستنتجة باسم التالي *conséquent* ، ولهذا فإن القضية الأولى تعد بالنسبة للثانية مبدأً . لكن يلاحظ أن هذا المبدأ نفسه أو القضية التي هي مقدمة يصح أن تكون هي بدورها أيضاً تالياً لعدة قضايا سابقة أى يصح أن تكون قضية مستنتجة من قضايا سابقة عليها . أما القضية التي يستنتج منها ، ولا تكون هي نتيجة لغيرها فتسمى باسم مبدأ أول *principe premier* . والناحية الثالثة هي الناحية الميتافيزيقية أو الوجودية *ontologique* . ومن هذه الناحية نجد أن اللفظ : مبدأ ، ثلاثة معان : فالمبدأ أولاً : هو ما يدخل في تركيب غيره ويسمى حيثئذ باسم العنصر أو الأسطقس *élément* ، وثانياً : هو الشيء الذي يعتمد عليه غيره في وجوده ، والذي بغيره لا يوجد - ويسمى حيثئذ باسم الشرط *condition* ، وثالثاً : هو القوة التي تنتج شيئاً ما من الأشياء أى التي تكون الأشياء حادثة لها ، وحيثئذ يسمى المبدأ باسم العلة *cause* .

وقد رأى الفلاسفة السابقون على سقراط - وأول هؤلاء - أنكسمنديس الذي استخدم هذا اللفظ استخداماً اصطلاحياً لأول مرة - نقول إن الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط قد نظروا إلى المبدأ على أنه المادة . وكلمة مادة باللاتينية هي *materia* ، وباليونانية هيولى *hylé* . وهذا اللفظ الأخير أصله في اليونانية يدل على الخشب ، وأطلق أيضاً على الغابة . ولكن أرسطو يأخذ على الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط أنهم في كلامهم عن المبادئ ، لم يتحدثوا عن كل معاني

المبادئ . فالمبدأ كما يراه هو ، هو مبدأ الوجود ، ومبدأ التغير ، ومبدأ المعرفة ، أى الشيء الذى ابتداء منه يكون الشيء ، ويصير الشيء ، ويعرف الشيء . وهذا ما يعبر عنه فلاسفة العصور الوسطى بقولهم : principium essendi-principium cognoscendi-principium fiendi على التوالى - ويقول إن المبادئ هى : العلة ، وأنهم لم يدركوا من العلة إلا علة واحدة هى العلة للمادية ، أما العلة اللامادية فلم يستطيعوا إدراكها . هذه العلة اللامادية ثلاث : العلة الصورية cause formelle ، والعلة الفاعلية cause efficiente ، ثم العلة الغائية cause finale . فالعلة إذن عند أرسطو أربع .

٢ - تنتقل من الكلام على المبدأ إلى الكلام على الماهية essence . وكلمة essence هى الترجمة الفرقيسية للفظة اللاتينية essentia ، وكلمة essentia قد وضعها رجال العصور الوسطى ترجمة للكلمة اليونانية أوسيا *ousia* ، ولكن الأوسيا عند أرسطو هى ما يناظر بالعربية الجوهر substance ، والجوهر عند أرسطو أولاً : الكائن المفرد المتقوم . أما للماهية فهى ما يجعل الشيء هو هو ، أى خصائص الشيء الذاتية ، ولهذا فإن الماهية تختلف من جهة عن الجوهر ، ومن جهة أخرى عن العرض accident . فالماهية ليست الجوهر لأن الماهية هى خصائص ذهنية ، أما الجوهر فهو شيء متقوم له وجود فى الخارج . كذلك ليست الماهية هى العرض ، بل إن العرض إنما هو فى مقابل للماهية ، وذلك أن للماهية تبقى دائماً ، بينما العرض يمكن أن يزول ، فالخصائص العارضة هى الخصائص التى تزول ، أو هى التى يمكن أن تزول ، بينما الخصائص الذاتية ، أى الماهية ، تبقى على الدوام ، ولهذا فإن الترجمة essentia هى فى الواقع لاتناظر أوسيا ، وإنما تناظر *to ti ên ên* "توى اين أينائى" . والماهية تقال من ناحية ثالثة ، فى مقابل الوجود . فقد أتصور ماهية هامن الماهيات ، دون أن أتصور ضرورة ، وجود هذه الماهية فى الخارج . والذين يخلطون بين الوجود والماهية هم أصحاب المذهب المشهور فى العصور الوسطى باسم

مذهب الواقعيين réalisme ومن أشهر أتباعه القديس أنسلم St. Ansleme . ويقابل هذا المذهب مذهب الإسميين nominalisme وأول القائلين به هو أرسطو ، وتبعه في العصور الوسطى روسلان Roscelin ، وكذلك يقابله مذهب وسط بين المذهبين وهو المذهب المسمى باسم مذهب التصوريين conceptualisme ومؤسس هذا المذهب هو أبيلارد Abélard ، أما ديكارت فيقول إن الماهية لا تكون هي الوجود شيئاً واحداً إلا بالنسبة إلى فكرة واحدة هي فكرة الله . وعلى هذا الأساس قام برهانه على وجود الله . وقد لعبت مسألة الوجود والماهية دوراً خطيراً في العصور الوسطى سواء أكان ذلك في الفاسفة الإسلامية أم في الفلسفة المسيحية ، واستمرت كذلك حتى أوائل القرن الثامن عشر ، بل لا تزال مستمرة حتى اليوم .

٣ - وثالث المصطلحات التي أشرنا إليها من قبل هو العنصر ، ولفظ عنصر élément يناظره باللاتينية elementum . وهذه الكلمة معناها في الأصل اللغوي حرف الهجاء وهي تقابل في اليونانية اللفظ استويخيون στοιχειον وهي مأخوذة من الكلمة استويخيوس στοιχος ومعناها صف . وهذه الكلمة قد عربت بالكلمة « أسطقس » . والعناصر كما رآها أنبادوقليس أربعة هي : العناصر الأربعة المعروفة ، يضاف إليها عنصر خامس هو الأثير ether . ويرى أرسطو ، الذي جعل هذا العنصر الخامس العنصر الذي يتكون منه فلك النجوم الثابتة ، أو العالم الذي فوق فلك القمر . أن هذه اللفظة مشتقة من الكلمتين آي déi أي أبدأ وباستمرار ، وثين θειν يجرى ، أي الشيء المتحرك باستمرار . ولذا فإن هذا العنصر الخامس ليس عنصراً بالمعنى الحقيقي ، وذلك لأنه أولاً ليس له شيء يضافه ، ولا يجرى عليه التغير وفيه تجري الحركة الأزلية الأبدية . والشيء إذا كان مكوناً من أشياء من عنصر واحد سمى متجانساً homogène ، وإذا كان مركباً من أشياء من عناصر مختلفة سمى غير متجانس أو hétérogène . والعناصر في الكيمياء غير العناصر في الفلسفة . فالعناصر في الكيمياء هي الأشياء التي لا تنحل إلى غيرها ، ونظرية العناصر الأربعة قد أخذ

بها الكيميائيون أيضاً حتى جاء لافوازييه في القرن الثامن عشر وقضى عليها .

٤ - ومن ثم فلنتقل إلى اللفظ الرابع والآخر ، وهو لفظ الطبيعة *nature* . وهذه الكلمة مأخوذة من الفعل *nsacer* ، أى يولد ، والكلمة اليونانية المناظرة لها هي فوزيس *phusis* ، وهي مأخوذة أيضاً من الفعل اليونانى *phoo* ومعناه أيضاً يولد ، والطبيعة تقال بالمعنى الأول على مبدأ الفعل فى شىء ما من الأشياء ، وبهذا المعنى يقال طبيعة الشىء أو طبيعة الحدث . . الخ . والمعنى الثانى هو مجموع الأجسام الموجودة فى الخارج ، وبهذا المعنى أطلق الفلاسفة السابقون على سقراط لفظة الطبيعة على الكون .

ومن ناحية هذين المعنيين يكون المقابل للفظ طبيعة ، هو من ناحية كما يقول أرسطو الفن أو الصناعة ، ثم من ناحية أخرى الله أو اللطف *grace* أو العناية *providence* وعلى كل حال فالطبيعة أصبحت تطلق على الكون ، ولكن من حيث أن هذا الكون هو مجموعة أجسام تمثل نظاماً *sytsème* أو يسودها قانون أو تمثل أمثلة عليا *types* ولكن ديكارت ويكون أطلقاً لفظ الطبيعة أيضاً على الخصائص الذاتية لشىء ما من الأشياء . وبهذا المعنى يقول يكون إن علم ما وراء الطبيعة هو العلم الذى يبحث فى الطبائع .

والطبيعة تنقسم عند رجال العصور الوسطى إلى طبيعة فاطرة ، وطبيعة مفطورة *nature naturante, nature naturée* ، والطبيعة الأولى هي الله الذى يخلق الأشياء ، والأشياء المخلوقة هي الطبيعة الخارجية ، ولكن اسبينوزا يقول إن الطبيعة الفاطرة هي الجوهر ، والطبيعة المفطورة هي أحوال *modes* الجوهر وصفاته الذاتية *attributs* وفلسفة الطبيعة *Naturphilosophie* اصطلاح يستعمل خصوصاً فى الفلسفة الألمانية ، وهو يناظر عند هيجل وشلنج وفشته المنطق وفلسفة الروح *Geistesphilosophis* ؛ وقد يطلق أيضاً هذا اللفظ على مجموعة للتأنيج النهائية العليا للعلوم ، وبهذا المعنى استخدم هذا اللفظ ماخ *E. Mach* وأوستفالد *Ostwald*

أما عند أرسطو ، فالطبيعة كانت تضاد الصناعة (الفن art) . فالطبيعة عنده هى الشيء الذى يوجد فيه هو نفسه مبدأ حركة ، أما الصناعة أو الفن فهى الشيء الذى يكون فيه مبدأ الحركة من الخارج لا من الذات . وعلى ذلك فالإنسان طبيعة لأن مبدأ الحركة فى الإنسان شئ طبيعى هو الروح ، أما الأشياء الصناعية كلها فبدأ الحركة فيها من الخارج ، فالفنان هو الذى يعطى الحركة لموضوع الفن والصانع لموضوع الصناعة .

أما فى العصر الحديث فقد أصبحت كلمة فن art مضادة لا لكلمة طبيعة ، وإنما لكلمة الصناعة الفنية technique . وبهذا المعنى يكون الفن شيئاً عضوياً حياً ، بينما الآلية كما يدل الاسم مضادة للعضوية وخاضعة لقوانين المادة الصرفة .

والفلاسفة السابقون على سقراط يسمون باسم الفلاسفة الطبيعيين وذلك لسببين: الأول أنهم كانوا يبحثون فى العالم الخارجى الذى هو الطبيعة بالمعنى الذى حددناه من قبل على أساس أن الطبيعة هى مجموعة الأجسام ؛ والسبب الثانى هو أنهم كانوا يحاولون النفوذ إلى الطبيعة وكان موضوع بحثهم مقصوراً عليها . ولما كانوا قد نظروا إلى المادة على أنها حية فإن مذهبهم يطلق عليه اسم hylozoisme وهذه اللفظة من الكلمتين هيلو (hyle) ، وزوئية (zoé) التى معناها حياة . وهذا المذهب أيضاً يطلق عليه اسم Panpsychisme ؛ وهذه الكلمة مأخوذة من المقدمة بان (pan — tout) أى كل ، ومن بسوخينه (psyché) أى نفس — والفارق بين المذهبين هو أن القول بأن الكل روحانى أو نفسانى لا يشمل فقط أن للمادة حياة بل وأيضاً أن لها نفساً مثل النفس الإنسانية . والذين يقولون بأن هناك عالماً هو عالم الظواهر وآخر هو عالم الأشياء فى ذاتها choses en soi يجعلون العالم الأول هو المادة الظاهرة ، بينما العالم الثانى هو العالم النفسانى . وعلى هذا النحو يفسر البعض رأى كنت فى التفرقة بين هذين النوعين من العوالم . والشيء فى ذاته chose en soi هو ما يوجد بذاته أى مالا يحلّ فى موضوع آخر أى الذى لا يكون صفة أو محلولاً بل يكون دائماً موضوعاً ، والأشياء تُحمل عليه . أما الشيء بذاته

par soi فهو ليس فقط الشيء الذى فى ذاته ، بل هو أيضا لا يستمد وجوده من غيره وإنما يستمد وجوده من نفسه ، ولذا فإنه إن قلنا إن الجواهر توجد فى ذاتها ، فلا يمكن أن يقال إنها توجد بذاتها . والشيء الوحيد الذى يوجد فى ذاته وبذاته هو بالضرورة الله ، وعلى هذا الأساس يعرف اسبينوزا الله بأنه الجوهر ، ويعرف الجوهر بأنه ماهو فى ذاته وما يدرك بذاته . فالتفرقة إذن بين للذهبيين السابقين هى فى أن الأول يقول فقط بأن المادة حية ؛ بينما الثانى يقول إن هذه للمادة الحية موجودة على صورة نفس .

ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط لم يضعوا تفرقة بين الله والطبيعة ؛ بل تصوروا أن الطبيعة هى الله ، والله هو الطبيعة ، وهذا المذهب هو المذهب المعروف باسم مذهب « وحدة الوجود » panthiésme من المقدم dan أى كل ، والكلمة ثيوس theos أى الله . ومذهب وحدة الوجود يقول إنه لا شيء إلا الله ، وأن كل الأشياء الأخرى ليست غير مظاهر خارجية وأحوال لله وعلى هذا الأساس قام مذهب اسبينوزا الذى يرى أن الله هو الكل ويسميه الجوهر وينظر إلى الجوهر أو الله من ناحيتين : ناحية الفكر ، وناحية الامتداد ، أى أن الله شيء واحد يظهر على صورتين : صورة الامتداد étendue أى المادة ، وصورة الفكر أى الروح . ولما أن يكون هذا المذهب هو القول بأن لا شيء إلا العالم وأن الله ليس شيئا آخر غير العالم كله ، والطبيعة أو العالم الذى هو الكل هو المادة التى هى روحية فى الآن نفسه .

ومن تصوروا أو آمنوا بمذهب وحدة الوجود على هذه الصورة ديدرو Diderot ثم الطرف اليسار من المدرسة الهيجلية (تنقسم للمدرسة الهيجلية إلى طرف يسار وطرف يمين ، وإلى فريق وسط بين كلا الطرفين . أما اتباع الطرف اليمين فأشهرهم جيشل Göschel ودوب Daub ، والطرف اليسار هو الطرف المهم ومن أشهر رجاله فويرباخ Feuerbach وفريدريش اشتراوس Strauss — أما الفريق الوسط فن أشهر

رجاله إردمان Erdmann وروزنكرتس Rosenkranz) . ومذهب وحدة الوجود ينقسم إلى قسمين : وحدة وجود باطنة immanent ووحدة وجود صدورية immanentiste . أما وحدة الوجود الباطنة فهي التي تقول بأن الله حال في الكون ، أما وحدة الوجود الصدورية فهي التي تقول بأن المبدأ تصدر عنه الموجودات أو الله تصدر عنه المخلوقات ، وهذا الصدور لا يمس جوهر الله مطلقاً . وقد كان هذا النوع موجودا خصوصا عند الأفلاطونية المحدثة ، أي عند مدرسة الإسكندرية . ووحدة الوجود الباطنة هي ما يسمى تقريبا باسم الحلول ، ولو أن الحلول incarnation فكرة دينية وليست فكرة فلسفية بالمعنى الحقيقي ، ومن هنا جاء الاختلاف الدقيق بين كلتا الكلمتين : وحدة الوجود ، والحلول .

وإذا قلنا إن المبدأ الحال في الكون واحد ، فحيث يمكن أن نسمى وحدة الوجود باسم الواحدية monisme ، وهذه الكلمة أول من قالها هو فولف Wolf (المتوفى سنة ١٧٥٤) . ، وقد عني بها المذاهب التوكيدية التي تقول بأن جوهر العالم واحد ، وعلي هذا تنقسم هذه المذاهب إلى قسمين : تلك التي تقول بأن هذا الجوهر الواحد هو للمادة كما يفعل للمذهب الواحدى ، أو أن هذا الجوهر الواحد هو الروح كما يفعل للمذهب الروحى أو للثالئى ، وهيجل يعرف للمذهب الواحدى بأنه للمذهب الذى يوحد بين الموضوع these ونقيض الموضوع antithèse عن طريق مركب الموضوع synthèse . وهذا المركب موضوع هو الفكرة المطلقة أو الروح الكلية عند هيجل . ويطلق على هذا الأساس مذهب الواحدية على المذاهب الحديثة التي تأثرت بالمذهب أو الفلسفة الهيجلية ، فذهب برادلى Bradley يسمى أيضا باسم المذهب الواحدى لأنه يقول بأن العالم عقلى وأن الكون واحد ، وأن الله هو الكون ، وأن المادة ظاهرة وأن الحوادث ليست إلا مظاهر فحسب ، وبهذا ينكر الفردية وينكر الاختلاف .

والمذهب الذى يضاد مذهب برادلى هذا ، هو المذهب الذى يقول بالفردية

والكثرة والاختلاف ، وهو المذهب المعروف باسم مذهب التعدد pluralisme وأشهر رجاله فى العصر الحديث وليم جيمز W. James .

ولهذا المذهب الواحدى صورة عليّة ، وتلك هى التى وضعها خصوصاً إرنست هيكل Haeckel ، ثم أوستوالد Ostwald . أما أوستوالد فيقول بأن الوجود هو الطاقة énergie ، وأن الطاقة هى كل شىء ، وبها يفسر الله الروح والمادة والحياة الاجتماعية والحضارة . وتبعاً لهذا ، فالقاعدة الأخلاقية التى يأمر أوستوالد بالسير عليها هى : لا تُبَدَّد فى الطاقة ، ، أما هيكل فقد قال بوحدة العالم بمعنى أنه ليس ثمة ثنائية بين الروح والجسم ، وأنه ليس ثمة تعارض كالتعارض الذى وضعته المسيحية بين حياة الروح وحياة الجسد . وأن الله هو المادة التى تكوّن الكون كله .

* * *

وبعد الفلاسفة الطبيعيين يأتى هرقليطس فيقول قولته المشهورة : الأشياء دائماً السيلان *παντα ῥεει* وبهذا وضع مشكلة التغير ومشكلة الصيرورة . وجاء الإيليون فوضعوا المشكلة فى أحد وضع لها بقولهم بالثبات . أما الصيرورة *devenir* و *fieri* ، فهى إما أن تطلق فى مقابل الوجود الثابت ؛ وإما أن تطلق فى مقابل النظرة الثابتة إلى الأشياء . ومن الناحية الأولى تطلق خصوصاً على المذهب الميتافيزيقى القائل بأن الأصل هو الصيرورة والتغير ، وأن الثبات وهم ، ومن هنا ظهر المذهب الحديث المسمى بالمذهب الفعلى ، وأشهر القائلين به من المعاصرين هنرى برجسون الذى قال « لا توجد أشياء ، بل توجد أفعال » *il n'y a pas des choses, il n'y a que des actions* ، فى كتاب « التطور الخالق » *Evolution créatrice* (ص ٢٧) . وقد أدى هذا المذهب إلى القول بالذاتية . والقول بالذاتية هو فى إحدى صورته ، كما هى الحال عند إقراطيلوس أحد أنصار هرقليطس ، يؤدى إلى المذهب الحسى *sensualisme* . والمذهب الحسى المذهب الذى يقول بأن مصدر المعارف الإنسانية كلها هو الحس . ويقابل هذا المذهب ،

المذهب العقلي rationalisme ، وهو القائل بأن ينبوع المعارف الإنسانية هو العقل — ولكن للمذهب الحسي يقال أيضاً في مقابل للمذهب التجريبي empirisme ، وذلك أن يكون لو ك يقول إن مصدر المعرفة هو التجربة سواء الخارجية والباطنة. فالخارجية هي الحواس ومُعْطَيَات données الحس ، والباطنة هي التأمل والتذكر.. الخ. وهذا هو المذهب التجريبي . ولكن جاء بعد ذلك كوندْيَاك Condillac فقال إن المعرفة كلها مرجعها الحس ، وذلك لأن التجربة الباطنة ليست غير استعادة لما يقدمه الحس أو تذكر لما أدركه الحس من قبل ، وهذا هو مذهب الحسنيين بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . أما مذهب الذاتية sublectivisme فأخوذ أولاً من الصفة subjectif ، وهذه الصفة تدل على المعاني الآتية : أولاً : تدل على ما هو خاص بالفرد دون غيره . وثانياً : تدل على ما هو خاص بالذات في مقابل الطبيعة الخارجية ، وبهذا المعنى يطلق هذا اللفظ على الفكر أو الروح في مقابل الوجود الخارجي . وثالثاً : يطلق هذا اللفظ تبعاً لأقوال الطبيعيين وأنصار المذهب الوضعي على ما هو خيالي لا حقيقة له ، ولهذا يقال على الكيفيات الثانية qualités secondes مثل اللون والطعم . . . الخ لأنها كيفيات ذاتية في مقابل الكيفيات الأولى التي هي موجودة في طبيعة الأشياء . أما المذهب الذاتي فيقال على عدة أنحاء أشهرها أربعة : فيقال من الناحية الميتافيزيقية على المذهب الذي يرجع جميع الموجود إلى الذات والذي يقول إن الأشياء الخارجية لا وجود لها إلا في الذات . ويطلق هذا خصوصاً على المذهب المثالي الألماني عند فشت وشلنج . وثانياً من الناحية المنطقية يطلق على المذهب القائل بأن معيار الحقيقة ليس معياراً موضوعياً ، بل هو معيار ذاتي بالنسبة إلى الذات المدركة . ويطلق ثالثاً من الناحية الأخلاقية على المذهب الذي يقول بأن الذات والسعادة الفردية والنفع على وجه العموم يجب أن تكون المعيار الذي به تقاس الأشياء الأخلاقية . ومن الناحية النفسانية psychologique على المذهب القائل بأن التجربة في علم النفس يجب أن تكون تجربة باطنة introspection .

وهنا تنتقل إلى الكلام عن المذهب الذرى الذى قال به ديموقريطس، وهو المذهب الذى يقول بأن أصل الوجود الذرة. وكلمة الذرة *atome* مأخوذة من الكلمة اليونانية *atomos*، ومعناها الذى لا يتجزأ، ولهذا سماها الفلاسفة المسلمون فى القرن الثالث الهجرى باسم الجزء الذى لا يتجزأ كما أطلقوا عليه أيضا اسم الجوهر الفرد، ويقصد بالفرد هنا البسيط الذى لا يمكن أن ينقسم والأصل فى مذهب الذرات عند ديموقريطس أولا أن الذرة جزء لا يتجزأ، وأنها أزلية أبدية، وأنها ثابتة (لا تتغير) ولا تختلف الذرات بعضها عن بعض إلا فى الشكل أو فى الوضع. ولكن جاء بعد هذا أبيقور فقال إن للذرات أيضا قوة خاصة هى قوة الميل *clinamen*. أما المذهب الذرى فى العصر الحديث فيطلق خصوصا فى علم الكيمياء وقد اضطر إلى القول به الكيميائيون المحدثون تبعا لقانونى النسب الثابتة، والنسب المتعددة (دالتون) أو المتضاعفة. ولكن اختلفت النظرة إلى الذرات عند هؤلاء الكيميائيين. عنها عند الفلاسفة المتقدمين: فبينما كان المتقدمون ينظرون إلى الذرات بحسبانها أجساما، جاء ديكارت فقال إن الذرات لا يمكن أن تكون أشياء ممتدة، لأن كل ممتد مادى قابل للقسمه باستمرار. ولعل هذا يرجع إلى فكرة اللانهاى التى وجدت فى الفلسفة الحديثة، فإن هذه الفكرة تسمح بتصور المادة منقسمة إلى غير نهاية. أما الفلسفة القديمة فتبعا لنظرتها إلى النهاى لم تكن تتصور هذا الانقسام إلى ما لا نهاية. وعلى هذا استطاعت أن تصور الأجزاء نهائية. وقد قال الكيميائيون إنها الأجزاء الأولى التى لا تختلف بالكيفية بالنسبة إلى عناصر مختلفة، وأضافوا إلى الذرة الكتلة *masse*. وجاء من بين هؤلاء الكيميائيين بوسكوفتش *Boscovich* فقال إن الذرات نقط رياضية خاصيتها الجذب والتنافر *réduction*. وتبعا لهذا كله يختلف المذهب الذرى من الناحية الطبيعية ومن الناحية الميتافيزيقية إلى أقسام ثلاثة: فهناك المذهب الذرى الرياضى أو الفيشاغورى، وهو الذى يقول بأن الذرات نقط رياضية. والمذهب الذرى الميتافيزيقى وهو مذهب لينتس فى الذرات الروحية *monades*، ثم المذهب الذرى الطبيعى وهو القائل فقط بأن العناصر الكيميائية

تنحل إلى أجزاء لا تتجزأ ، ولا نستطيع أن نحددها بأكثر من ذلك ، أى لا نستطيع أن نصفها بأكثر من هذا . وقد امتدت فكرة الذرات في عشرات السنين الأخيرة إلى أشياء أخرى غير للمعنى المفهوم . فأصبحت تدل على الأجزاء الصغيرة النهائية للخصائص الرئيسية للأجسام الطبيعية ، فيطلق في الكهرباء اسم الذرات على الكهثريات (الالكترونات) وفي الميكانيكا يطلق على الوحدات الكمية quanta عند بلانك Planck ، وهذا المذهب الذرى يقوم كما نرى على الكم . والكم هو ما يقبل القسمة أو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة ، والذي يقبل القسمة نوعان ، ولهذا ينقسم الكم إلى كم متصل وإلى كم منفصل . والكم المنفصل هو الأعداد ، أما الكم المتصل فهو السطوح . ولهذا فإن الأول موضوع الحساب ، والثاني موضوع الهندسة . والكم أحدا لأعراض التسعة التى تكون هى والجوهر المقولات catégories العشر المشهورة .

والمذهب الذرى مذهب مادى . والمذهب المادى matérialisme هو للمذهب القائل بأن الأشياء كلها مرجعها للمادة ، وأنه لا شئ موجود إلا وهو ممتد . أى أن الروح — بالمعنى المفهوم — لا وجود لها . بل إن المظاهر الروحية كلها ترجع إلى مظاهر مادية ، هذا من ناحية ما وراء الطبيعة . ومن ناحية علم النفس يلاحظ أن هذا المذهب يطلق على مذهب القائلين بأن وقائع faits الوعى ليست غير ظواهر فضولية épiphénomènes أو ثانوية . وذلك لأن هذه الظواهر لا وجود لها بوصفها ظواهر أصلية . بل هى حالات تابعة فقط للوقائع الفسيولوجية ، فهى كلها مظاهر تابعة ومعبرة عن حالات عصبية . ومن ناحية الأخلاق يطلق المذهب المادى على المذهب الذى يجعل الأشياء كلها من الناحية الأخلاقية ، لقيمة لها إلا بحسبانها مؤدية إلى السعادة الفردية بمعناها الضيق كالصحة والذلة . . . الخ . وفى علم الاجتماع يطلق هذا المذهب على ما هو معروف باسم المادية التاريخية mat. historique ، وهو مذهب كارل ماركس Karl Marx . وفريدش إنجلز Engels ، وهو للمذهب الذى يفسر كل مظاهر الحياة الروحية ، وكل تطور الحضارة على أساس العوامل الاقتصادية أو على حسب تعبيرهم عوامل الإنتاج .

وحينما انتهت الفلسفة الأيونية ، وجاءت فلسفة أنكساغورس وقال لأول مرة بفكرة العقل ؛ وكلية العقل باليونانية « نوس » ، νοῦς وباللاتينية إما أن تكون ratio أو intellectus . ولا حاجة لبيان اشتقاقها لأنه لا فائدة في هذا البيان بالنسبة إلى معنى الكلمة . فإذا أردنا الآن أن نحدد المعاني التي تشملها كلمة raison الفرنسية وجدنا أن هذه المعاني تنقسم أولاً إلى طائفتين ، وثانياً تدخل تحت كل طائفة من هاتين الطائفتين عدة معانٍ . فالعقل ينقسم أولاً إلى العقل بوصفه ملكة ، وثانياً إلى العقل بوصفه موضوعاً للمعرفة . فمن الناحية الأولى ، أى من ناحية العقل بوصفه ملكة ، ينقسم العقل إلى المعاني الآتية : أولاً العقل بوصفه الملكة التي تفكر تفكيراً منطقياً عن طريق التصورات في الأحكام والتصديقات أو القضايا في البراهين ، والعقل بهذا المعنى في مقابل العيان والوجدان intuition وذلك لأن العقل في هذه الحالة يسير على طريقة تركيبية منطقية discursive ، والتفكير على هذا النحو هو الانتقال من تصور إلى تصور آخر ، أو من حكم أو قضية إلى حكم أو قضية أخرى ، ويقابل هذا النوع من المعرفة ، المعرفة العيانية والوجدانية وهي التي فيها يدرك الإنسان النتائج في المبادئ مباشرة ولا يكون فيها انتقال عن طريق الوسطة من تصور إلى تصور أو من قضية إلى قضية أخرى . والوجدان والعيان كلاهما شيء مباشر تلقائي أى أن الانتقال فيه مفاجئ ، ولهذا فإن العيان يطلق أولاً وبالذات على معطيات الحس بحسبان أن هذه المعطيات données هي الأشياء المباشرة التلقائية . ولكن كنت يفرق بين نوعين من العيان : العيان التجريبي والعيان الخالص . أما التجريبي فهو معطيات الحس وخصوصاً الحس الواحد لذلك الذي يشترك في إيجاد عدة حواس . أما العيان الخالص فهو المبدأ الصوري الذي ترتب عن طريقه معطيات الحواس ، وذلك مثل الزمان بحسبان أنه الشيء الذي يرتب توالي الأشياء ، ومثل المكان باعتبار أنه المبدأ

الصورى الذى يرتب تتالى الأشياء ، ومثل مبدأ العلية الذى يبين ارتباط الأشياء بعضها ببعض . ولما كان العيان شيئاً مباشراً والانتقال فيه مفاجئاً فإنه قريب من المعرفة الغريزية ، ولهذا يميل البعض إلى تعريف العيان تعريفاً يقرب من تعريف الإدراك الغريزى ، مع ملاحظة الناحية العقلية فى العيان ، ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه تعريف برجسون للوجدان بأنه « هذا النوع من المشاركة الوجدانية العقلية التى عن طريقها ينتقل الإنسان إلى باطن الأشياء لكي يكون شيئاً واحداً مع الشيء الجوهرى الذى يكون هذه الأشياء ، هذا الشيء الجوهرى الذى هو فريد والذى تبعاً لهذا لا يمكن التعبير عنه » *«L'intuition est cette espèce de sympathie»*

intellectuelle, par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet, pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.” .

والعقل بهذا المعنى هو ما يميز الإنسان عن الحيوان ، وبعضهم يضع تفرقة أخرى فيجعل *ratio* فى مقابل *intellectus* كما فعل القديس توماس الأكويني S. Thomas d'Aquin وهو يقول إن *intellectus* أرقى مرتبة من *ratio* لأن *intellectus* يدرك الأشياء بطريقة أقرب إلى الإدراك الوجدانى .

والعقل بالمعنى الثانى هو ملكة التقدير أو الحكمة الصحيحة التى نستطيع أن نميز بواسطتها بين الحق والباطل والخير والشر بل وأيضاً الجميل والقبيح عن طريق عاطفة باطنة مباشرة تلقائية *spontané* . والعقل بهذا المعنى فى مقابل الجنون من ناحية ، ومن ناحية أخرى الاضطرابات الوجدانية *Passione* .

والعقل بالمعنى الثالث فى مقابل النقل ، بمعنى أنه المعرفة الطبيعية فى مقابل المعرفة الموحى بها . والعقل كما هو ظاهر هنا فى مقابل النقل الذى هو الوحى . ويتصل بهذا المعنى المشكلة المشهورة الخاصة بالصلة بين العقل والإيمان *« la raison et la foi »* والعقل بالمعنى الرابع هو مجموع المبادئ القبلية *a priori* أى السابقة على التجربة

والتي تدرك بمقتضاها التجربة والقَبْلِي a priori يقابل البعْدِي a posteriori أى
اللاحق على التجربة ، وهو الذى يدرك عن طريق التجربة .

أما للمعانى الأخرى للعقل ، وهى تدل على العقل بوصفه موضوعاً للمعرفة ، فتتقسم
إلى ثلاثة : فكلمة "raison" معناها أولاً الرابطة وهذا ظاهر خصوصاً فى الرياضيات
فيُقَالُ مثلاً *raison d'une progression* أى « أساس للتواليات » . وثانياً مبدأ
التفسير وبهذا المعنى يُقال *raison d'être* أى سبب وجود الشيء أو ما يشرح
به العلة فى وجود شيء . وثالثاً وأخيراً *raison* بمعنى مبدأ التبرير وبهذا المعنى يقال
"*le coeur a ses raisons*" أى : إنَّ للقلب أحكامه .

ويتصل بهذه المعانى عدة اصطلاحات يدخل فيها لفظ *raison* . وأشهرها أولاً
"*être de raisons*" وهذا يقصده فكرة متصورة فى الذهن فقط وليس لها وجود
حقيقى فى الخارج . ومن التعبيرات أو من الاصطلاحات المشهورة أيضاً "*principe*
de raison suffisante" (مبدأ العلة الكافية) والذى قال بهذا المبدأ هو ليبنتس
وقد ضمنه مبدأين : أولاً مبدأ العلية ، بمعنى أن كل شيء لا بُدَّ له من علة كى يتحقق ،
ومبدأ الأحسن على أساس أنه من بين الأشياء الممكنة أحسنها هو الذى يخلق ، وعلى
هذا الأساس قامت فكرة ليبنتس المشهورة فى أن هذا العالم خير العوالم الممكنة
وقد تناول هذا المبدأ من بعد شوپنهاور فقسمه إلى أربعة أنواع : أولاً مبدأ العلة
الكافية للصيرورة ، وثانياً مبدأ العلة الكافية للمعرفة ، وثالثاً مبدأ العلة الكافية للوجود ،
ورابعاً مبدأ العلة الكافية للفعل . ويضاف إلى هذه التعبيرات أيضاً التعبير المشهور عند
كانت وهو العقل الخالص *reine Vernunft* والعقل الخالص عند كانت هو العقل
السابق على التجربة أى العقل بالمعنى الرابع الذى شرحناه من قبل ؛ ويتقسم هذا العقل
الخالص إلى قسمين : العقل الخالص النظرى وهو الخاص بمجموعة مبادئ المعرفة ،

والعقل الخالص العملى وهو الخاص بالمبادئ السابقة على التجربة التى تحدد طبيعة الأعمال الأخلاقية .

وأنكساغورس قد حاول أن يجعل العقل مفارقاً للمادة ، ولهذا فإنه نظر إلى الإله من حيث كونه عالياً على الكون، والعالى transcendant يقابل الباطن أو المحايث immanent . وكلمة العالى تشمل ثلاثة معان : أولها ماهو خارج حدّ معلوم ، وثانياً ماهو خارج أو يعلو على المتوسط أو ماهو عال على الطبيعة الإنسانية ، وبهذا المعنى يقال إن الله عال على الإنسان بمعنى أن صفات الله مختلفة كل الاختلاف عن صفات الإنسان . ثالثاً : العالى عند كُنْت وهو المعنى الذى أصبح سائداً طوال القرن التاسع عشر وحتى أيامنا هذه : العالى هو الذى فوق نطاق التجربة وفوق نطاق العقل أيضاً . وبهذا المعنى يقال العالى transcendent فى مقابل المتعالى transcendental ، فبينما العالى فوق نطاق التجربة وفوق نطاق العقل، نجد أن المتعالى فوق نطاق التجربة ولكنه داخل نطاق العقل ، ومثال العالى عند كُنْت : الله لأنه فوق نطاق العقل إلى جانب كونه فوق نطاق التجربة ، ومثال المتعالى المبادئ الصورية التى ذكرناها من قبل : فالزمان فوق التجربة لأنه غير موجود فى التجربة ولكنه داخل نطاق العقل لأنه موجود فى العقل بالفطرة بحسبانه الإطار أو الصورة التى عن طريقها تدرك محتويات التجربة .

وكان أنكساغورس يؤمن بالغائية فى الطبيعة . وكلمة الغائية téléologie مأخوذة من الكلمة telos أى نهاية أو غاية ، وينظرها فى الفرنسية fin أى غاية . وكله finis تطلق أولاً على الحد ، وجمعها fines وهذا هو المعنى الاشتقاقى ، فإن كلمة finis باللاتينية معناها الحدود بين البلدان . والمعنى الثانى هو الكمال ، لأن النهاية أحياناً تكون هى الغاية الأصلية أو الأوج الذى يمكن أن يصل المرء إليه . والمعنى الثالث لكلمة fin أنها الاتجاه الذى يسير فيه عمل مامن الأعمال ، والمعنى الرابع هو القصد أو النية intencion

وما يسمونه بالغائية أو مبدأ الغائية *principe de finalité* يوجد خصوصاً في مذهب أرسطو، وهذا للمذهب ليست صيغته كما يقول البعض : لا شيء عبث "*rien n'est rien en vain*" وإنما صيغته الحقيقية، الطبيعة لا تعمل شيئاً عبثاً *Is nature ne fait en vain* . وللهم هنا هو لفظ الطبيعة *nature* لأن الطبيعة عند أرسطو هي كما رأينا من قبل مبدأ الحركة في الشيء المتحرك بالذات . والحوادث التي تأتي أو التي يظهر أنها أتت دون غاية أو دون قصد تسمى باسم الصدفة *hasard* أو البخت ، والصدفة تقال على الأشياء غير العاقلة . ، أما بالنسبة للكائنات العاقلة فتسمى الصدفة بختاً وأرسطو يعرف البخت *τύχη* بأنه العلة بالعرض لوقائع قابلة لأن تكون غايات حينما تكون أو في الحالة التي تكون فيها هذه الوقائع صادرة عن الفكر والاختيار . فمثلاً حينما يلقي دائن مدينه في السوق عرضاً ، دون أن يكون قد قصد من ذهابه إلى السوق لقاء هذا المدين . فهذا مثال للبخت ، أما أمثلة الصدفة فعديدة ظاهرة في الطبيعة .

والفرقة بين الروح والمادة قد ظهرت عند أنكساغورس . والروح *esprit* تطلق أولاً بمعنى النفس كما تطلق أيضاً للدلالة على " المعنى " ، فيقال مثلاً بالمعنى الأخير روح العصر أى معنى العصر . ولكن يفرق بعد ذلك بين الروح وبين النفس ، على أساس أن النفس هي مجموع الوظائف اللاشعورية أو الغامضة الشعور التي تصدر عن الحياة النفسية ، بينما الروح هي مجموع الوظائف العليا الشعورية مثل التفكير والحكم والإرادة . . . الخ ، وفي هذا المعنى يقول يوهان فولكلت *Joh. Volkelt* إن النفس ترتفع إلى مرتبة الروح بأن تصبح تفكيراً عقلياً وإرادة أخلاقية ووجدانا جمالياً *esthétique* وشعوراً دينياً .

وهيجل يقسم الروح إلى أولاً الروح الفردية ، وهي الفكر والعاطفية *affection* والإرادة ، وثانياً الروح الموضوعية وهي التي تظهر في القانون والدولة والجماعة والأخلاق والآيين *moeurs* ؛ وأخيراً الروح المطلقة *esprit absolu* ، وهي التي تظهر في العلم والفلسفة والدين وفي الوجود بوصفه كلاً . ويتصل بهذه الفرقة التي يقول

بها هيجل ، الفارقة التي قال بها نقولاى هارتمان Nicolai Hartmann الفيلسوف الألماني المعاصر الذي يقسم الروح إلى روح شخصية ، وهي الروح الفردية عند هيجل ، وإلى روح موضوعية وهي التي تظهر في الجماعة والقانون والدولة ، وإلى الروح المتجسدة أو الموضوعية objective وهي التي تظهر في الدين والعلم .

والصلة بين الروح والنفس تصورت بتصورات مختلفة على مر العصور . فعند اليونان ، كما رأينا من قبل حينما تكلمنا عن خصائص الروح اليونانية ، كانوا يتصورون الصلة بين الاثنين على أنها صلة انسجام وتوافق . لكن جاءت المسيحية كما رأينا فارتفعت بالروح على حساب النفس ، وجاءت المثالية الألمانية خصوصا في أوائل القرن التاسع عشر ، فزادت من هذا التضاد بين الروح وبين النفس ، وجعلته يصل حد التناقض . لكن ثار على هذه النزعة المثالية أولا شوبنهاور ، ثم كيركجور Kierkegaard ، ثم فيتشه . فقد عدوا أن الروح لا قيمة لها بالمعنى المفهوم في المسيحية والمثالية ، أما النفس وهي الشيء الحقيقي فهي عبارة عن الوظائف الحيوية العضوية للجسم : واستمرت هذه النزعة في ألمانيا خاصة فكان من ممثليها الآخرين أو يكن ، وجاء أخيراً لدفج كلاجس Ludwig Klages الذي حسب أن النفس هي الأصل ، وأن الروح عدوة للنفس ، وله كتاب تحت عنوان « الروح كخصم للنفس »
Der Geist als Widersacher der Seele

* * *

وننتقل الآن من أنكساغورس إلى المدرسة الإيلية . وهنا نجد أن الفكرة الرئيسية التي سادت هذه المدرسة هي فكرة الوجود ، وفكرة الوجود فكرة لا يمكن تعريفها لأنها فكرة بسيطة ، والبسيط لا يمكن تعريفه — أو البسيط لا تحد كما يقول ابن سينا — وذلك لأن التعريف تركيب لصفات ، وبما أن البسيط ليس مركبا فلا يمكن إذن أن يعرف . لذا لا يمكن أن تعرف كلمة الوجود (١) . ويقال الموجود ،

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودي » ص ٣ — ص ٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

في ذاته ، وهو الجوهر أى للوجود الذى لا يحل في شيء آخر ويوجد مستقلاً ، أى الذى لا يمكن أن يكون صفة موجودة في شيء بل هو جوهر باستمرار. أما للوجود بذاته فهو ليس فقط للوجود في ذاته ، بل وأيضاً الذى لا يستمد وجوده من غيره .

وأرسطو يقول عن زينون الإيل إنه مكتشف « الديالكتيك » dialectique وهو يقصد من « الديالكتيك » عند زينون أنه المجادلات أو المباحثات التى تقوم على التقسيمات والتمييزات الخاصة بالحركة وبوحدة الوجود . وكلمة ديالكتيك مأخوذة عن اليونانية ، والفعل منها يدل في المعنى اللغوى على الحوار وللمناقشة كما يدل أيضاً على التقسيم والتمييز أو التفرقة ، أى تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع . والديالكتيك عند أفلاطون هو بهذا المعنى . ويكاد يناظر لفظ المنطق تقريباً ، فهو عنده تقسيم التصورات أو للمدركات concepts إلى أجناس وأنواع . ولكن هذه الكلمة أخذت معنى آخر عند أرسطو : فأرسطو يفرق بين « الأناطيقا » analytique و« الديالكتيك » ، فالأناطيقا ، هى البراهين القائمة على مقدمات يقينية ، بينما « الديالكتيك » هو البراهين القائمة على مقدمات ظنية - ويخصص لدراسة هذا النوع كتاب « الطويقا » Topiques أى للمواضع ، أى البراهين التى تقوم على الأقوال العامة أو للمشهورة غير اليقينية . وهذا المعنى الذى نجده عند أرسطو لكلمة ديالكتيك يمكن أن يستخرج أيضاً من المعنى الذى كان لهذه الكلمة عند سقراط وأفلاطون ، وذلك لأنهما كانا يبدآن في تقسيمهما للتصورات أو المدركات من الأقوال المتواضع عليها ، المشهورة بين الناس ، ومن هنا ابتدأت كلمة « ديالكتيك » ، تأخذ معنيين : الأول فيه مدح ، والآخر فيه قبح ، فبالمعنى الأول هى المنطق تقريباً ، وبالمعنى الثانى هى المجادلة اللفظية الدقيقة التى لا تقوم على أساس من اليقين ، أو التفرقات والتمييزات اللفظية الصرفة التى لا أساس لها من المضمون والمعنى .

وفي العصور الوسطى أخذت هذه الكلمة المعنى الذى كان لها عند أفلاطون ، فأصبحت تدل على المنطق ، وتكون هى والنحو والخطابة ما يسمى باسم الثلاث

trivium . وهذه العلوم الثلاثة تكون جزءاً من الفنون الحرة السبعة ، فإلى جانب الثلاث يوجد أربعة علوم أخرى تسمى باسم الرباع quadrivium وهي الحساب والهندسة والموسيقى والفلك . وبعد هذا جاء كنت فأعطى لهذه الكلمة المعنى الذى كان لها عند أرسطو ، وقال عن الديالكتيك إنه منطقُ الظاهر ، والظاهر عنده إما أن يكون منطقياً مثل مغالطة المصادرة على المطلوب الأول^(١) petitio principii أو فزيائياً كتضخم القمر عند الأفق ، أو متعالياً مثل الوم الذى به يظن الإنسان أنه يمكن أن يخرج عن نطاق العقل لكى يبين حقيقة الله وحقيقة النفس .

ثم يأتى هيجل فيعطى لهذه الكلمة المعنى القديم الذى كان عند أفلاطون ، فيقول إن الديالكتيك هو التطبيق العلى للمنطق الكائن فى طبيعة الفكر ، ولما كان الفكر والوجود عند هيجل شيئاً واحداً ، فإن ديالكتيك الفكر هو ديالكتيك الوجود : وديالكتيك الفكر هو الذى يكون فيه تناقض بين الموضوع وبين نقيض الموضوع ويرتفع هذا التناقض إلى مركب موضوع واللحظة الديالكتيكية moment dialectique هى اللحظة التى يتم فيها الانتقال من التناقض بين الموضوع ونقيض الموضوع إلى مركب الموضوع .

وأول شرط من شروط الديالكتيك أن يتابع المتحدثُ إليه المتحدثُ ، أى أن يكون مقتنعاً بكل ما يسوقه من براهين . أما فى الحالة التى يصبح فيها الحوار مقصوداً للنزاع فحسب والحوار من أجل الحوار ، فإن الديالكتيك سينتهى حيثئذ إلى ما يسمى باسم « المراء » éristique وهذه الكلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية *eris* ومعناها النزاع — وقد سمي الديالكتيك حينئذ انحط إلى هذا المستوى باسم « المراء » éristique

(١) « المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة فى قياس يراد به إنتاجه »

(ابن سينا : « النجاة » ، ج ١ ، ص ٨٧ . القاهرة سنة ١٣٣١ هـ = سنة ١٩١٢) .

في المدرسة الميغارية لأن مم المتحاورين لا أن يصل كل منهما إلى الحقيقة ، وإنما أن .
أن يجعل الآخر ينقطع .

* * *

ثم تنتقل من المدرسة الإيلية إلى المدرسة الفيثاغورية، وهنا نجد أن الصيغة الأولى التي يقول بها الفيثاغوريون هي أن أصل الأشياء العدد . وكلية العدد في اليونانية هي أرثموس $\alpha\rho\theta\mu\acute{o}s$ ، وفيها معنى النظام والانسجام والاتفاق والتناسب بين الأجزاء المختلفة . أما العدد $nombre$ ، فهو الكم المنفصل أي الكم المكوّن من وحدات ينتقل فيها الإنسان من الوحدة إلى الوحدة الأخرى دون استمرار ($quantité discrète$) ، وبين الوحدة والوحدة يوجد كسور لا نهاية لها ، إلا أنه مهما يكن من هذه الكسور فإنها لا يمكن أن تكون استمراراً بين الوحدة والوحدة الأخرى لأن الواقع أن الكسر عبارة عن اتخاذ وحدة أخرى هي ما يسمى باسم المقام ، تقسم عليها وحدة أخرى هي البسط ، ولا يمكن في هذه الأحوال أن يكون تمت استمرار .

لكن حاول علماء الرياضة في العصر الحديث أن يصلوا إلى نوع من الاستمرار ، فأنشأوا نوعاً من الحساب جديداً هو الحساب المسمى باسم حساب اللامتناهيات $calcul infinitésimal$ وفكرة حساب اللامتناهيات تقوم على أساس أن الكميات غير المشتركة ، أي التي ليست لها وحدة للقياس واحدة $quantités incommensurables$ لكي توضع دالتها $fonction$ —والدالة هي النسبة الثابتة بين كيتين متغيرتين—لا يمكن أن تأتي لها بالوحدة المشتركة إلا إذا قلرنا هذه الوحدة لا متناهية في الصغر ، وهذا ما يسمى باسم حساب التفاضل $calcul différentiel$ ؛ ولكن لما كانت هذه الكميات اللامتناهية في الصغر غير محدودة ولا يمكن الوصول إليها ، كان علينا أن نقوم بعملية أخرى فبقبعدم المعادلات التي تحتوي على كميات لا متناهية هذه الوحدات اللامتناهية لكي نحل محلها وحدات نهائية $quantités finies$ ؛ وهذا ما يسمى باسم حساب التكامل

calcul intégral ومجموع الحساين : أى حساب التفاضل وحساب التكامل يسمى باسم حساب اللامتناهيات .

وقد قالوا أيضاً بفكرة الانسجام ، وكلمة الانسجام harmonie تطلق أولاً على توافق الأجزاء المختلفة في أدائها لوظيفة واحدة أو في تأديتها لعمل من أجل غاية مقصودة ، ويطلق هذا اللفظ ثانياً على الإحساس الصوت الصادر عن عدة نغمت وفي هذه الحالة تقابل كلمة harmonie كلمة mélodie ؛ وتطلق ثالثاً على نسبة النغمت الموسيقية بعضها إلى بعض ، وهذا موجود خصوصاً عند الفيثاغوريين ويقال أيضاً الانسجام الأزلي harmonie préétablie ؛ وأول من وضع هذه الكلمة هو لينتس ، لأن الذرات الروحية monades عند لينتس ، كل ذرة منها مستقلة تمام الاستقلال عن الأخرى ولا يمكن أن تؤثر إحداها في الأخرى تأثيراً مباشراً فكيف يتيسر إذن أن تأتلف ذرتان أو أكثر من أجل شيء واحد ؟ يقول لينتس إن ذلك التألف والانسجام يتم لأن هذا الاتلاف كان مقدراً منذ الأزل ، فالتألف بين الذرات الروحية والانسجام بينها موجود وجوداً سابقاً ؛ والخلق أو إيجاد الأشياء الجديدة أو حدوث الأفعال التي لم تحدث من قبل بمعنى فقط أن يتحقق بالفعل هذا الانسجام الأزلي .

وقد اشتغل الفيثاغوريون بجميع فروع الرياضة وخصوصاً بالهندسة التي أعطاهما الصورة الأخيرة لها بعدم بزم من طويل - إقليدس . وتقوم الهندسة أولاً على مبادئ ، والمبادئ تنقسم إلى ثلاثة ، فهي إما أن تكون تعريفات أو بديهيات أو مصادرات . أما التعريفات définitives فهي الأقوال الشارحة التي تحدد الماهية عن طريق الجنس والفصل النوعي . أما البديهيات axiomes فهي القضايا البينة بنفسها أو الواضحة بنفسها ، ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليها . ومن أمثلة ذلك في الرياضة الكل أكبر من الجزء ... الخ وهناك بديهيات - وتسمى أيضاً أوليات - في المنطق . وقد قال أرسطو إن من البديهيات أو الأوليات في المنطق قانون التناقض . وقد أضاف المدرسيون (أو الإسكلاطيون

(Scolastiques) إلى أوليات المنطق أولية أخرى هي الوجه الآخر لقانون التناقض ، وهذا القانون أو الوجه الآخر هو قانون الذاتية *principe d'identité* . أما المصادر ^(١) *postulats* فهي قضايا ليست بينة بنفسها ولكن يصدر عنها ، أى يسلم بها ، ما دامت نتائجها لا تؤدي إلى التناقض أى أن حقيقة المصادر تظهر في نتائجها ، فما لم تؤدي نتائجها إلى التناقض سميت مصادرات ؛ ومثال المصادرات في الرياضاة أولا ، المصادرات الست المشهورة لإقليدس ، وأشهرها المصادرة الخامسة المعروفة باسم مصادرة إقليدس وهي المصادرة التي تقول إنه من نقطة يمكن أن يُجرَّ مُوازٍٍ مستقيم ولا يمكن أن يُجرَّ غير مُوازٍٍ واحد ؛ ومثال المصادرات في العلوم الطبيعية قانون الجبر العلى *déterminism* . فهذه المصادرات ما دامت لا تؤدي إلى نتائج متناقضة أى لما كنا لم نجد ظاهرة من غير علّة فإنها تعدّ مصادرة . ولكن يلاحظ مع ذلك أن مصادرة إقليدس لم تمنع العلماء المحدثين من أن يقولوا بشيء يناقض هذه المصادرة فهم يقولون بالتقاء المتوازيين . وعلى هذا الأساس أنشأوا هندسة حديثة تسمى بالهندسة اللاإقليدية *géomètres non-euclidiennes* — وتبعاً لهذه الهندسة تزيد زوايا المثلث عن ٢ ق أو تقل عن ٢ ق والذين وضعوا هذه الهندسات الجديدة أشهرهم لوباتشفسكى *Lebacevskij* ثم ريمان *Riemann* .

(١) في اليونانية *postula* وهي مأخوذة من الفعل *aito* بمعنى «طالب» أو «طلب» ؛ وفي القاموس

المحيط : « مصادرة على كذا : أى طالب به » . فهي ترجمة دقيقة لفظ اليوناني ، وكذلك اللاتيني *postulaum*

حواش ومراجع

الرواقية

Hans von Arnim : *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll. 1921-24. I. Zeno et (١)
Zenonis disc ; II. Chrysippi fragm. logica et physica ; III. Chrysippi fragm. moral.
Fragm. Success. Chrysippi ; IV Indices.

ويقوم بترجمتها إلى الإيطالية ن. فاستا N. Festa . وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٢٢ .

(٢) ترندلنبرج . مباحث تاريخية ص ٢٢٢ *Histor. Beitr.* Trendelenburg :

(٣) راجع فيما يتعلق بالملحق الرواقي : ١ - فكتور بروشار Brochard : « منطق الرواقين »
(في قسمين) ، في كتابه « دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة » ، ص ٢٢١ - ص ٢٥١ ، باريس
سنة ١٩٢٦ : ٢ - برنتل ، تاريخ المنطق في الغرب : Prantl : *Gesch. der Logik im Abendlande* :
وهو أوفى ما كتب في بابيه ؛ وهو كتاب في ٤ أجزاء ، ظهر سنة ١٨٥٥ - سنة ١٨٧٥ ، وطبع ثانياً
سنة ١٩٢٧ . أما برنتل فهو كارل فون برنتل ، ولد سنة ١٨٢٠ وتوفي ١٨٨٨ ، وكان أستاذاً بجامعة
مюнشن . وكان في البدء صادراً عن فلسفة هيجل ، ولكنه اتجه إلى دراسة أرسطو وتاريخ المنطق ؛ ومنه
أن اللغة والفكر شيء واحد من ناحية الجوهر ؛ ٣ - هاملان ، « منطق الرواقين » في « السنة الفلسفية » .
L'Année philosophique ، سنة ١٩٠٢ .

(٤) تشار : ج ٣ ق ١ ص ١٢٤ (١٢٧)

(٥) روديه . « دراسات في الفلسفة اليونانية » ، ص ٢١٩ - ٢٦٩ ، باريس سنة ١٩٢٦
G Rodier . *Et. de philos grecque*.

(٦) الكتاب السابق ، ص ٢٧٠ - ٣٠٨ .

مراجع

فلذكر هنا ما تقدم في الحواشي ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥ :

E. Grumach : *Physik und Agathon in d. alten Stoa*, 1932 ;

O. Rieth : *Grundbegriffe d. stoischen Ethik*, 1933 ;

E. Elorday : *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936 ;

J. Bidez : *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les stoiciens*. Paris, les Belles-Lettres 1932 ; Roger Miller Jones : "Pseidonius and solar Eschatology", in *Classical Philology*, XXVII, 2 avril 1932, pp. 118-135 ;

Annelise Modrzejewski: "Zur Ethik und Psychologie des Poseidonios" in *Philologus*, LXXXVII, 3, 1932, pp. 300-331 ;

Heinz Gomoll: *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Bedeuge seiner Fragmente*. Bonn, Friedrich Cohen, 1933 ;

الأيقورية

- (١) جمع شلراته أوزتر بعنوان : الأيقوريات ، ليتسج سنة ١٨٨٧ H. Usener: *Epicurea* وأضاف إليها الأخبار التي وصلتنا عن حياته . ثم نشر فون در ميل رسائله الثلاث بعنوان : رسائل أيقور الثلاث وأقواله الصحيحة سنة ١٩٢٢ *Von der Mühl: Epicurea tres litterae et ratae sententiae* ؛ وترجم هذه الرسائل في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٠ ج ١٨ ص ١٩٣٧ ؛ كما ترجم أقواله وآراء سولوفين بعنوان : « مقالات وأمثال » ، باريس سنة ١٩٢٥ *M. Solovine: Doctrines et Maximes* وكذلك ترجمها إرنو في شرحه على ترجمة لوكرتيوس إلى الفرنسية ، باريس ، سنة ١٩٢٥ ج ١ : *Ernout: Commentaire de Lucrèce* . وجاء ييل فشر الكل وترجمه مع التعليق ، أكسفورد سنة ١٩٢٦ *C. Bailey: Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes* . كما قام E. Bignone بترجمتها إلى الإيطالية سنة ١٩٢٠ ، ط ٢ في عمومة (إيطاليا الجديدة) . ونشر فوليانو كتابات أيقور والأيقوريين المحفوظة بأوراق البردي الماركولانية ، سنة ١٩٢٨ ، بعنوان : *Epicuri et Epicureorum scripta* In : *Herculaneus papyrus servata*. Ed. A. Vogliano ونشر كرتين ينسن ، وشرح ، خطاباً جليلاً لأيقور ، بيتسبن سنة ١٩٢٣ بعنوان : *Ein neuer Brief Epikurs. Wiederhergestellt u. erkl.* : *von Chr. Jensen* ضمن أبحاث جمعية العلوم في هيتنجن .
- (٢) ج ٢ ق ١ ص ٤٣٠ - ٤٣٢ .

مراجع

Brochard: "La theorie du plaisir d'après Epicure", "La morale d'Epicure", in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926, pp. 262-293, 294-9 ;

Mewald: *Die geistige Einheit Epikurs* 1927 ,

Philipp Merlan: "Zwei Fragen der Epikureischen Theologie", in *Hermes*, 68, 2, 1933, pp. 196-217 ,

H. Widaann: *Beiträge zur Syntax Epikurs*, 1935 ;

W Schmid: *Epikurs Kritik d. platonischen Elementarlehre*, 1936. (Klass-philos Studien, 9).

الأكاديمية الحليدة

(١) حجة كومة القمح هي الحجة القائمة على تحديد المقدار الذي به تصبح مجموعة من الحب تكون كومة ، فإن الحجة الواحدة ليست كذلك ، ولا الحبين ولا الثلاثة ، وهكذا إل أن يأتي وقت يضطر الإنسان فيه ، بمجرد إضافة حبة واحدة إلى الحب الآخر ، أن يقول إنها كومة ؛ فكلآن حبة واحدة إذاً هي التي تجعل من غير الكومة كومة . وهذا يدل على أن تعيين الحد الدقيق لمفهوم للفظ صعب ، إن لم يكن مستحيلاً . ومن هذه الحجة اشتق أسم للقياس المشابه لها : فإن للكومة في اليونانية هي *συνετός* فسمى هذا القياس باسم *συνετός* (*συνετός*) أي القياس المركب مفصول النتائج . وحجة الأصلح كهله ، ولكن بالعكس . أما حجة الكذاب التي مبرد ذكرها بعد قليل فتلخص في أن أيمنيس الكريتي قال إن الكريتيين كذابون ، فإذا كان هذا صحيحاً ، فهل كذب في هذا أو قال الصديق ؟ ويسمى القياس القائم على حجج من هذا النوع باسم قياس الإحراج ، ومثله أغلوطة التماسح .

مراجع

W. Heintz : *Studien zu Sextus Empiricus* "Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Sonderreihe", Bd. 2. Halle Niemeyer, 1932 ;

Hans Krüger : "Der Ausgang der antiken Skepsis", in *Arch. f. Gesch. d. Philos und Soziologie*, XXXVII, N.F. XXX, p. 100 s. ;

Capone Braga : "L'Eraclitismo di Enesidemo." in *Rivista di filosofia*, an 1931, f 1

فيلون

(١) فيما يصل بنظرية الوعوس عند فيلون ، راجع :

H. Soulier : *La doctrine du Logos chez Philon d' Alexandrie*, Turin, 1876 ,

J. Reville : *La doctrine du logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon*, Paris, 1881 ;

وق الفلسفة اليونانية عامة

Dall : *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griech. Philosophie*, 2 Bde., 1896-99 ; Anathon Aall : *Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philos.*, 1896 .

Heinze : *Die Lehre vom Logos in d. gr. Philosophie*

مراجع

Is. Heinemann : *Phillons griech. u. jüdische Bildung. Kulturvergleich. Unters. zu Phillons Darstellung d. jüd. Gesetze*, 1932 ؛

H. Willms: *Ekron. Eine begriffsgesch. Unters. zum Platonismus*. Tl. 1: *Philon von Alex. Mit Einleitung über Platon u. d. Zwischenzeit*, 1935 ;

J. Pascher: *Ἡ βασιλικὴ ὁδός*. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon, 1931 ;

F. Geiger: *Philon von Alexandria als sozialer Denker*, 1935 ;

H. Schmidt: *Die Anthropologie Philons*, (1939) ;

Hans Lewy: *Neue Philontexte in der Uebersetzung des Ambrosius*. Berlin, de Gruyter, 1932 ;

A. Marmorstein: "Philo and the Names of God", in *The Jewish Quarterly Review*, January 1932, pp. 295-316 ;

Giovanni Trotti: *Filone alessandrino*. Roma, 1932.

الأفلاطونية المحدثة

- (١) هنا النص مستخلص من بحث للأستاذ المرحوم باول كروس خاص بنص عربي بعنوان : « رسالة في العلم الإلهي » موجود في الخزانة التيمونية برقم ١١٧ حكمة بدار الكتب المصرية . وهذا البحث بعنوان : « أفلاطون عند العرب » وقد ظهر في مضبطة المهد المصري ، ج ٢٣ ، دورة ١٩٤٠-١٩٤١ ،
- Paul Kraus: "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", in *Bul. de l'Institut d' Egypte*.

مراجع

- G. Mehlis: *Plotin*, 1924 ;
- J. Theodorakopoulos: *Plotinus Metaphysik des Seins*, 1928 ;
- Hans Oppermann: *Plotinus Leben*, 1929 ;
- W. Theiler: "Die Vorbereitung d. Neuplatonismus", in *Problemata*, Heft 1, Berlin, 1930 ,
- F. Hoch: *Goethe und Plotinus*, 1931 ;
- G. Capone Broga: "Il problema del rapporto fra le anime individuali e l'anima divina dell' universo nella filosofia di Plotino" in *Rivista di filosofia*, Aprile, 1932, pp. 106-125 ;
- Marcel de Corte: "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", in *Revue de Philosophie*, juillet 1932, pp. 323-367 ;
- Othmar Perler: *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*. Freiburg, 1931 ;

Ernst Benz: *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriff von Plotin bis Augustin*. Stuttgart, 1931 ;

Erik Peterson: "Herkunft und Bedeutung der MONOS προς MONON-Formal bei Plotin", in *Philologus*, LXXXVIII, 1, 1933, pp 30-41 ,

Paul Henry ; "Pour un lexique de Plotin, Recherches de style et de vocabulaire sur *Enn.*, IV, 7, 6, 3-11", in *Revue de Philologie* 59, janvier 1933, pp. 73-91 ,

Jean Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933 ,

Willy Theiler: *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933

A. Bremond ; "Notes-et documents sur la religion néo-platonicienne", in *Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, 2.

Marcel de Corte: *Aristote et Plotin*. Paris, 1935 ;

Paul Henry ويراجع بوجه خاص المصيبة التقنية للدراسات الأفلوطينية التي ينشرها بول هنري في المجلة اللاهوتية الجديدة *Nouvelle Revue Théologique* ، ج ٥٩ ، سنة ١٩٢٢ ، أعداد أكتوبر ونوفمبر وديسمبر فعدد أكتوبر (ص ٧٠٧ - ٧٢٥) يحتوي نقدا للمؤلفات الخاصة ، أولا بكتاب حياة أفلوطين *Vita Plotini* لفورنوريوس ، وثانيا بعض التفاعات وتفسيرها . وعدد نوفمبر (ص ٧٨٥ - ٨٠٣) يتعلق بالمؤلفات الخاصة ، ثالثا ، بفلسفة أفلوطين . وعدد ديسمبر (ص ٩٠٦ - ٩٢٥) يعرض وينقد للمؤلفات الخاصة ، رابعا ، بالمصادر والتأثرات .

وبما يتصل بأفلوطين عند العرب وما بين من ترجمات والتفاعات ه مراجع كتابنا .

أفلوطين عند العرب . القاهرة ، سنة ١٩٥٥

فهرس الأعلام

الأعلام: ٤٢٠٠

- ١١٣ : ٦ : Spengler أشنجلر
 ١٦٥ : F. Strauss اشتراوس
 ٩٧ : Augustinus أغسطس
 ٢٧ : ٢٣ : ٨ : ٤ : ٣ : Plato أفلاطون
 ٩١ : ٧٤ : ٧٣ : ٧٠ : ٦٩ : ٦٣ : ٣٨
 ١٣٥ : ١٢٣ : ١٢٠ : ١١٥ : ١٠٤
 ١٤٧ : ١٤٢ : ١٤١ : ١٣٩ : ١٣٧
 ١٧٧
 ١٠٩ : Neo-Platonici الأنطولوجية الحديثة
 ١٦٦ : ١٥٠
 ١٠٩ : ١٠٤ : ٤١ : Plotinus أفلوطين
 ١٥٠
 ١٦٧ : ٣٥٥ : Clatylus أفرالطيلس
 ١٨١ : ١٨٠ : Euclides إقليدس
 ١٥٦ : Xavier Léon إكسافييه ليون
 ٧٣ : Xenocrates إكسينوقراط
 ١١٧ : Ammonius Saccas أمونيوس ساكاس
 ١٢١
 ١٦٢ : Empedocles إنبادوقليس
 ٤٨ : ٤٦ : Antipater أنتيپاتر
 ١٧٠ : F. Engels إنجلس
 ١٦٢ : St. Anselme أنسلم
 ٨٤ : ٧٢ : Enesidemus إنيسيديموس
 ١٧٤ : ١٧١ : ٣٦ : Anaxagoras أنكساغوراس
 ١٧٦ : ١٧٥

(١)

- ١٢٠ : ١١٤ : Proclus أبركلس
 ١٠ : Epictetus إبيكتاتوس
 ١٧٨ : ١٧٦ : أين سينا
 ١٦٩ : ٦٨ - ٥١ : Epicurus أبيقور
 ٧٠ - ٥٠ : ٨٤ : ٧ : Epicurei الأبيقوريون
 ٨٢ : ٧٨
 ١٦٢ : Abélard أبيلارد
 ٨٤ : Agrippa أجريبا
 ١٦٦ : Erdmann إردمان
 ٢٥ : Aristoxenus أريستوكسين
 ١٢ : ٨٤ : ٧ : ٤ - ٣ : Aristoteles أرسطو
 ٣٣ : ٣١ : ٢٢ : ٢٠ : ١٩ : ١٧
 ١١٤ : ١١٣ : ٩١ : ٧٠ : ٦٩ : ٣٨
 ١٤٢ : ١٤١ : ١٣٥ : ١٣٠ : ١٢٠
 ١٧٧ : ١٧٥ : ١٦٤ : ١٦١ : ١٥٩ : ١٥٥
 ١٣ : ١٢ : Arist. Chlos أرسطون الخيوس
 ٤٧ : ٤٦
 ٧٨ - ٧٣ : Arcesilas أرسيلياس
 ٧٣ : Spensippus أسبوسيبوس
 ١٦٥ : ١٦٣ : Spinoza اسپينوزا
 ٢٥ : Straton أسترطون
 ٧ : ٦ : ٥ : Alexander ألكسندر الأكبر
 Alexander Aphrodisiensis : ألكسندرا الأفروديسي
 ٩١
 ٣٤ : الامميون

(د)

- دالتون Dalton : ١٦٩
دوب Daub : ١٦٥
ديدرو Diderot : ١٦٥
ديكارت Descartes : ١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٥٤ ، ٧٥
١٦٩
ديموقريطس Democritus : ١٦٩ ، ٥٦
دينيس الأريوپاغي Denys l'Aréopagite : ١٢٦

(ذ)

- ذيوجانس الأيالي Diogenes : ٤٩ - ٤٥٠

(ر)

- الرواقيون Stoici : ٧ ، ٤٨ ، ١٠ ، ٥٠ - ٦٢
٤٩٩ ، ٨١ ، ٨٠ ، ٧٦ ، ٧٤ ، ٧٠ ، ٦٩
١١٥ ، ١١١ ، ١٠٤ ، ١٠٣
رودلف أويكن Rudolf Eucken : ١٤٣ ، ١٥٦
١٧٦
رودلف أيسل R. Eisler : ١٥٦
روديه Rodier : ٢٦ ، ٢٨ ، ٤٥
روزنكرانتس Rosenkranz : ١٦٦
روسلان Roscelin : ١٦٢
ريمان Riemann : ١٨١
ريمون لولس Reymond Lulle : ١٥٥
رينان E. Renan : ١٥٣

(ز)

- زينون الإيلي Zeno : ١٥٩ ، ١٧٧
زينون الرواق Zeno Sticus : ١٠٠ ، ١٣ ، ١٤٤
٧٤ ، ٤٦ ، ٤٠

(س)

- سقراط Socrates : ٣ ، ٤٨ ، ٤٠ ، ٤٢
٧٤ ، ١٠٥ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٦٠ ، ١٦٥

- أنكسيماندريس Anaximander : ١٦٠
أوريجانوس Origenes : ١١٦
أوستفالد Ostwald : ٦ ، ١٦٧
أوغسطين (القديس) Augustinus : ٧٥
الأيليون Eleatici : ١٦٧ ، ١٧٦
أيوب : ٩٢
الأيونيون Ionici : ١٢٩

(ب)

- پانتئوس Panactius Rhodistensis : ٤٧ - ٤٩
برادل Bradley : ١٦٦
برجسون H. Bergson : ١٦٧ ، ١٧٢
برمنيدس Parmenides : ٤٤ ، ٧٤
بروتاغورس Protagoras : ٥٢
بلانك Plank : ١٧٠
بوسكوفتش Boscovich : ١٦٩
بيكون F. Bacon : ١٦٣

(ت)

- ترندلنبرج Trendelenburg : ١٩
تسلر Zeller : ٢٦ ، ٢٨ ، ٤٧ ، ٥٨ ،
١١٥ ، ١١٣
توماس الأكويني St. Thomas : ١٧٢
تيمون Timon : ٧١

(ث)

- ثاوفرستس Theophrastus : ٢٢

(ج)

- جوبلو (إدنين) E. Goblol : ٢٢ ، ١٥٧
جيشل Gœchel : ١٦٥
جبل سيمون Jules Simon : ١١٨
جيمس W. James : ١٦٧

(ق)

قيرينايتيون Cyrenaici : ١٢

(ك)

كاتون Cato : ٤٢

كرنيادس Carneades : ٤٦ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٨٢

كريسيپوس Chrysippus : ١٠ ، ١٣ ، ١٥ ، ٨٢ ، ٧٤ ، ٤٥ ، ٢٩ ، ١٧

كلاجس (لنج) L. Klages : ١٧٦

كليانتس Cleantes : ١٠ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٧

كليتوماخوس Klitomachus : ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٢

كنت Kant : ١٦٤ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤

كوتيرا Couturat : ١٥٦

كوندياك Condillac : ١٦٨

كيركجور Kierkegaard : ١٧٦

(ل)

لافوازييه Lavoisier : ١٦٢

لالاند (أندرية) A. Lalande : ١٥٦

ليپسيوس Lipsius : ٢٨

ليوس Lelins : ٤٢

لوباتشفسكي Lobacevskij : ١٨١

لوك Locke : ٢٤ ، ١٦٨

لوكرتيوس Lucretius : ٥١ ، ٥٧ ، ٦٦

ليبتس Leibniz : ٢٩ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٨٠

(م)

ماخ Mach : ١٦٢

ماركس أوريليوس Marcus Aurelius : ١٠ ، ٩

ماركس (كارل) Karl Marx : ١٧٠

ميتروذوروس Metrodorus : ٦٢

المثالية الجديدة : ٩١

سكستوس أمپيريكوس Sextus Empiricus :

٧٨ ، ٨٤ ، ٨٥

سليمانيان ٩٧

سينيكا Seneca : ١٠ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٤٩

(ش)

شبيون Scipio : ٤٢

الشكاك : ٧ ، ٨ ، ١٨ ، ٦٩ - ٨٢

الشكاك المحدثون : ٨٢ - ٨٥

شلاج Schelling : ١٦٢ ، ١٦٨

شيشرون Cicero : ٢٧ ، ٤٤ ، ٧٥ ، ٧٨

شوبنهور Schopenhauer : ١٧٢ ، ١٧٦

(ف)

فانرو Vacherot : ١١٥

فالنتينوس Valentinus : ١١٨

فشته Fichte : ١٦٢ ، ١٦٨

فلمان Wellmann : ٤٧

فلوطرخس Plutarchus : ٢٧ ، ٩٨

فروتوس أليز نلي Pholius : ٨٢

فورفوريوس Porphyrius : ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢١

فورون Pyrrho : ٧٠ - ٧٢

فولف Wolf : ١٦٦

فولكلت J. Volkelt : ١٧٥

فون أرنم (مانز) Hans von Arnim : ١١

فوربلخ Feuerbach : ١٦٥

فيثاغورس Pythagorus : ١٢١

فيثاغوريون : ١١٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠

فيثاغورية الجديدة : ٩١ ، ١٠٠ ، ١٠٩

١٢٥ ، ١١٩

فيلون Philo : ٨٩ - ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢

١٤٨

- | | |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| هرتزن (تقولاى) : N. Hartmann : ١٧٦ | موسى : ٩٠ |
| هريلوس : Herillus : ٤٧ ، ٤٤ | لليفاويون : Megarici : ١٧٩ ، ٦٩ |
| هيجل : O. Hegel : ١٦٦ ، ١٧٠ ، ١٧٦ | (ن) |
| ١٧٨ | نيشه : Nietzsche : ١٧٦ ، ٧ |
| هيكل : E. Haeckel : ١٦٧ | (ا) |
| (ى) | هرقليطس : Heraclitus : ٢٤ ، ٨٠ ، ٩٢ |
| يامبليخوس : Jamblichus : ١٢٠ | ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٦٧ |
| هوا : ٩٥ | |

فهرس الكتاب

المقدمة

تصدير عام ٨ — ز

خريف الفكر اليوناني

خصائص الفلسفة اليونانية في العصر الثالث : ٣ — ٩

تراث العصر السالف : (٤-٣) ؛ الاتجاه العملي في الفلسفة الجديدة : (٥) ، المليئة :

(٦-٧) ؛ الاتجاه النأني : (٨) ؛ النأية بالأخلاق : (٨) ؛ أخلاق سليية : (٨) ؛

النزعة الدينية (٩) ٩

الرواقية : ١٠ — ٥٠

مذهب الرواقية : خصائصه العامة (١٠-١٣) ؛ أقسام الفلسفة عندهم : (١٣-١٤) ؛

تطور المدرسة الرواقية : (١٥) ؛ المنطق الرواقي : (١٥-١٦) ؛ نظرية المعرفة :

(١٦-١٨) ؛ المنطق المصوري : (١٨-٢٣) ؛ الطبيعيات الرواقية : (٢٣) ؛

النزعة المادية : (٢٤) ؛ تأثيرهم بهرقلطس : (٢٤) ؛ تأثيرهم بأرسطو : (٢٥-٢٦)

(٢٦) ؛ أساس المادية الرواقية : (٢٦-٢٧) ؛ فكرة النفوس وفكرة التواتر :

(٢٨) ؛ فكرة التداخل المطلق : (٢٨-٢٩) ؛ فكرة الفعل من يد : (٣٠) ؛

المالية (٣٠) ؛ المكان — والحلاء : (٣٢) ؛ الزمان — والكليات :

(٣٣) الكتون : (٣٤-٣٥) ؛ الصورة العامة للمادية الرواقية : (٣٦-٣٧) ؛

هل هي أخلاق متناقضة ؟ : (٣٧-٣٨) العقل والحساسة عند الرواقيين : (٣٩-٣٩)

(٤٠) ؛ السير بمقتضى الطبيعة : (٤٠) ؛ العلم : والفضية شيء واحد : (٤١) ؛

الفضية — وعدم الاكتراث (٤٣) ؛ التناقض في مذهبهم الاخلاقي : (٤٤) ؛

الاخلاق المثالية والاخلاق الشمية : (٤٥) ؛ فكرتا الملائعات والنضائل العليا : (٤٦) ؛

الاخلاق عند أرسطون الجيوسى : (٤٦) ؛ عند بائتيوس : (٤٧) ؛ الرواقية

الرومانية : (٤٨) ؛ النزعة الكونية : (٤٩-٥٠) ٥٠

اللايقورية ٥١ — ٦٨

معنى الفلسفة وتقسيمها عندهم : (٥١-٥٢) ؛ القانون أو نظرية المعرفة : (٥٢-٥٢)

(٥٥) ؛ الطبيعيات : (٥٥-٥٧) ؛ الإلهيات : (٥٧-٦٠) ؛ إنكار النأية

(ب) فهرس الكتاب

- الإلهية : (٥٧ — ٥٨) ؛ فكرة الإلهية : (٥٨ — ٦٠) ؛ الأخلاق الإيقورية :
أنواع الذات : (٦٠ — ٦١) ؛ الله عند أبيقور وعند القورينائيين : (٦١ —
٦٢) ؛ الطائفة السلية والأتراكيا : (٦٣) ؛ أنواع الذات عند أبيقور : (٦٤) ؛
موقف الحكيم منها : (٦٥) ؛ الفضائل الأربع عند أبيقور : (٦٦ — ٦٧) ؛
الجزع من الزمان والموت : (٦٨) ؛ مشكلة الموت : (٦٨)
الشكك ٦٩ — ٨٥
- نشأة الشك في الفلسفة اليونانية : (٦٩ — ٧٠) مدرسة فورو : (٧٠) ؛ استعانة
المعرفة الحسية والمعرفة العقلية معاً : (٧١) ؛ تطبيق الحكم : (٧٢) ؛
الأكاديمية الجديدة (اتجاه الأكاديمية الجديدة) : (٧٣) ؛ نقد أرسيزيلاس لنظرية
المعرفة عند الرواقين : (٧٤) ؛ استعانة المعرفة الحسية : (٧٥) ؛ والعقلية
أينما : (٧٦) ؛ ناجية العمل عنده : (٧٧) ؛ كرنيداس واتجاهه الفلسفي :
(٧٧ — ٧٨) ؛ قوله بعدم إمكان المعرفة : (٧٨ — ٧٩) ؛ الطييمات عنده :
(٧٩) ؛ مسألة صفات الله عند الرواقين وقد كرنيداس لها : (٨٠ — ٨١) ؛
نقده لهم في فكرة الرفافة والمصير : (٨٢) ، الشكك المحدثون : (المجمع العشر
عند المعرفة عند أنثيداموس) : (٨٣ — ٨٥) ، المجمع الخمس عند أجريا :
(٨٤ — ٨٥) ، سكتوس أمبريكوس : (٨٥)

شأن الفكر اليوناني

فيلون ٨٩ — ١٠٨

- التيار الجديد الذي يمثل فيلون : (٨٩) ؛ الثقافة اليونانية والثقافة اليهودية لديه :
(٩٠ — ٩١) ؛ منهج التفسير الرمزي : (٩٢) ؛ فكرة فيلون من الله ومن
الامتنامي (٩٣) ؛ صفات الله عند فيلون : (٩٣) ؛ منهج تحديد هذه
الصفات : (٩٤) ؛ الصفات السلية والصفات الإيجابية : (٩٥ — ٩٦) ؛ صفات
الحير والقدرة : (٩٦) ؛ فكرة الكلمة أو « الوقوس » : مصادر هذه الفكرة
عند فيلون : (٩٧) ؛ تأثيره فيها بالرواقية : (٩٨) ؛ وبهرقليطس
والفيثاغورية الحديثة (٩٩) ؛ وبالأفلاطونية : (١٠٠) ؛ صلة الودغوس بالله :
(١٠١) ؛ تناقض فكرة الودغوس عنده : (١٠٢) ؛ صلة الودغوس بالكون :
(١٠٣) ؛ فكرة القوى الإلهية عنده : (١٠٣) ؛ طيبة العالم : (١٠٤) ؛
الأخلاق وفكرة الخلاص : (١٠٤ — ١٠٥) ؛ مراتب الصوفية : (١٠٦) ؛
نظرة طمة إلى مذهب فيلون : (١٠٧ — ١٠٨)

الأفلاطونية المحدثة ١٠٩ — ١٥٠

مكانة أفلوطين : (١٠٩) ؛ الاتجاه العام لمذهب : (١٠٩ — ١١٠) ؛ بين
 فيلون وأفلوطين : (١١٠ — ١١١) ؛ الوضع الروحي للأفلاطونية المحدثة : (١١٢) ؛
 علاقة الأفلاطونية المحدثة بالروح الشرقية : (١١٣ — ١١٤) ؛ طابعها العام :
 (١١٥) ؛ صلتها بالسيحية : (١١٦ — ١١٧) ؛ وبالغنوس : (١١٨) ؛
 الأدوار التي مرت بها : (١١٩) ؛ حياة أفلوطين وشخصيته ؛ (١٢٠ — ١٢١) ؛
 طابع فلسفته : (١٢١ — ١٢٢)
 العالم المقول :

١ — الله وصفاته : المقول والمحسوس عند أفلوطين : (١٢٣) ؛ الأنايم الثلاثة
 التي قال بها : (١٢٤) ؛ فكرة الله عنده : (١٢٤) ؛ صفات الله بتوعها :
 (١٢٥) ، نبي أفلوطين لصفات الله : (١٢٦) ؛ صفات الرحمانية والخير :
 (١٢٧) ؛ فكرة الكمال : (١٢٨ — ١٣٠) ؛ المبدور : (١٣١ — ١٣٣) ؛
 وحدة الوجود (١٣٣)
 ٢ — العقل الأول :

الفكر والوجود واحد : (١٣٤ — ١٣٥) ؛ القولات الأفلوطينية (١٣٥) ؛
 الصور : (١٣٦ — ١٣٨)
 ٣ — النفس :

صفات النفس : (١٣٨) ؛ أنواع النفس : (١٣٩) ؛ إيجاد النفس لعالم المحسوس :
 (١٣٩ — ١٤٠)
 العالم المحسوس :

خواصه العامة : (١٤١) ؛ طبيعة المادة (١٤٢) ؛ فكرة الشر : (١٤٣) ؛
 النهاية الكلية : (١٤٤) ؛ النفس الإنسانية : (١٤٥)
 العودة من العالم المحسوس إلى العالم المقول -
 النفس الكلية وهبوط النفس : (١٤٥ — ١٤٦) ؛ النفس الإنسانية أبدية قائمة بذاتها :
 (١٤٦) ؛ كيفية المعرفة (١٤٧) ؛ حالة الوجد : (١٤٨ — ١٤٩) ؛ الاتحاد
 باق : (١٥٠)

المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني الأول

استهلال ١٥٣ — ١٥٧

الفلسفة ومصطلحاتها الخاصة : (١٥٣) ؛ التطور في لغة الفلسفة : (١٥٣) ؛
 عصور المقم وعصور الاختار : (١٥٤) ؛ ضرورة المصطلح من أجل التفاهم :

- (١٥٤) ؟ عناية سقراط وأقراطيلوس بتحديد الألفاظ : (١٥٥) ؟ أرسطو
في مقالة الدلتا ، ومن بعده : (١٥٥) ؟ في المصور الوسطى : (١٥٥) ؟
أو يسكن وأيسلر ولالاتند وكوتيرا وجويلو في العصر الحديث : (١٥٦ — ١٥٧)
تاريخ المصطلح الفلسفي في الدور الأول للفلسفة اليونانية ١٥٨ — ١٨١
المشكلة والإشكال : (١٥٨ — ١٥٩) ؟ البناء والميول : (١٦٠ — ١٦١) ؟
المسامية والجوهر (١٦١ — ١٦٢) ؟ المنصر : (١٦٢) ؟ الطبيعة ، الفن ،
الطيبيون ؟ وحدة الوجود : (١٦٣ — ١٦٥) ؟ التمدد والواحدة . الصيرورة
— التزعة الحية والمفلية والثانية — الثرة ، المنح المادي : (١٦٥ — ١٧٠) ؟
العقل : (١٧١ — ١٧٤) الباطن والبال : (١٧٤) ؟ انقائية : (١٧٤ —
١٧٥) ؟ الديالكتيك : (١٧٧ — ١٧٩) ؟ السدد والكم : (١٧٩ — ١٨٠) ؟
الانجام : (١٨٠) ، التريفات والبينيات ، المصادر : (١٨٠ — ١٨١)
حواش ومراجع ١٨٢ — ١٨٦
فهرس الأعلام ١٨٧ — ١٩٠

تصدير عام

في شمع الأصيل شحوب ساجٍ يستهوى المُدنفين ؛ وفي الظلال الزرقاء مأوى
ناعم للنفس ، وقد أشرفت على الفناء ؛ وفي أماسي الخريف الرطبة ما يُغري للوجود
الحى بالانطواء على نفسه تأهباً للموت .

إلى نحو من هذا الجو الباهت استجابت الروح اليونانية بعد أن صعدت في معراج
السمو الروحى حتى الدرجة العليا التى يسر لها بلوغها أقصى قواها ، فأرهقتها هذا
التصعيد ، ولم يكن فى وسعها بعدُ إلا أن تنحدر حتى الهاوية . منهوكة مهزولة ؛ فأنجحت
ببصرها الكليل إلى الجانب الشاحب فى الوجود ، تستلمه نظرة فى الحياة جديدة ،
تبر عن حالها هذا الحزين .

أرهقتها نظراتُ النَّسر العالية فى الكون وفى الحياة ، فراحت تتحسس الواقع
العملى البائس ، ملتزمة فى عناء سبيلا إلى الخلاص ، كالضفدع اللاصق بالطين .
ماذا يعنىها من المعقول والصور الأزلية الأبدية ، والحرك الأول ، والتغير والثبات ،
والقوة والفعل ؛ وماذا يعنىها من الحقيقة والبطلان ، أو العقل والحس ، وكل ما رجوه
الآن أن تنعم بالطمانينة السلبية والهدوء الساجى ، أو اللذة الحسية التى تنبض بالدم
والشهوة ! إن كان لا بد ، لتحقيق هذه الغاية ، من إقامة النظرة الجديدة على بعض
الأسس النظرية ، فلا ضير من أن نختار من هنا وهناك ، بما قال به السالفون ،
ما يبرر لنا سلوكنا الجديد . فلنأخذ النزعة المادية ذاهبين بها إلى أقصى حدودها ،
فنقول إن كل موجود جسم ، وما خلاه باطل ، كما فعل الرواقيون ، ولتكن نظرتنا
فى المعرفة حسية حتى النهاية ، فلا تؤمن إلا بما يأتينا عن الحس ، كما قال الأبيقوريون ،
فإن فى النزعة المادية ، وفيها وحدها ، تفسيراً للنزعة العملية التى لا ندين بغيرها الآن :
لأن السعادة لا تتم إلا بالفعل ، والفعل لا يتحقق إلا فيما هو مادى جسمانى ؛ ولأن فى

(و)

النزعة الحسية، وفيها وحدها، ما يسر لنا بلوغ الغاية من الوجود، ألا وهي أن نحيا أقصى أنواع الحياة الممكنة، أعنى الحياة الحسية الشهوانية الدموية بكل ما فيها من قوة وامتلاء؛ وفي هذه النزعة أيضاً ما يخلص نفوسنا المضطربة من تلك الأوهام النبيلة والأشباح العالية التي اختصرها خيال السابقين من الفلاسفة، وزادها الخيال الشعبي زيفاً وبريقاً، فلأوا خيالنا بتلك التهاويل، وزلزلوا نفوسنا بذلك الخوف الذائم والبلبال. بل لا داعي لهذا أو ذاك من أجل الخلاص المنشود: فكل معرفة إلى اختلاف، وكل علم إلى احتياج وشقاق؛ وأنا لا أبغى غير الطمأنينة الخالصة من كل نزاع، فلأرفض كل معرفة ولأنكر كل علم، ولأخلد إلى الشك الرقيق، متوقفاً عن كل حكم، ناعماً بهذا الجهل الجميل.

لكن، في غسق هذا الشك اليائس، رفقت نجمة المساء، لامعة باهرة النور، وسط ألوان الشفق الهائمة في نار العشق، معلنة بصوتها البلورى العذب، عودة الروح إلى ينبوع الأول الذي صدرت عنه، كما صدر عنه كل وجود. فأوجود كل واحد صدر عن الأول الواحد الذي يعلو على كل حدٍّ ووصف، وهو الخير الذي يفيض عنه الموجود بمحض الجود، فيكون عنه العالم المعقول الرافل في نور الأول، ثم العالم المحسوس الذي يتحرق شوقاً نحو العود إلى حضن الألوهية. وهامى ذى النفس الإنسانية تسعى في عذاب، عاشق إلى الفناء في تلك الحضرة القدسية التي انتزعت منها، بتلوها بالمادة، فكان عليها أن تتطهر وتصفو في درجات من العروج حتى تبلغ مرتبة المحو والفناء في الواحد الأول، فيكون الواحد في الكل والكل في الواحد.

وهذا اللحن السامى، الذى وقّعه أفلوطين في ساعة الوجد الإلهي والوحي العالى، كان للروح اليونانية نشيد البكشون.

فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى، وداعاً أيتها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال! ها أنت قد حققت الصورة العليا

(ز)

للإنسانية ، وتجسّدت كلّ القيم الأزلية ، وهديت الإنسان سواء السبيل ؛ وما على
الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس ، صادرةً في كل نبيل من
الفعال عن وحيك ؛ وما علينا ، نحن المؤمنين بقداستك ، المستلهمين لروحك ، إلا أن
نحاول اليوم جهدنا أن نجددك ؛ وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك ، إن كان شيء
من هذا في الإمكان ؟

عبد الرحمن بديري

ديسمبر سنة ١٩٤٢